LESSINGS ANSCHAUUNGEN ÜBER DIE UNSTERBLICHKEIT UND SEELENWANDERUNG

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN
FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT ZU
TÜBINGEN

VORGELEGT VON

HEINRICH KOFINK
PFARRER IN CRISPENHOFEN

ACAD.
LUGD BAT.
BIBL.

BERLIN 1911
DRUCK VON GEORG REIMER

Gedruckt mit Genehmigung
der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Maier.
4. August 1911.

Die ganze Arbeit erscheint gleichzeitig im
Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Übersicht über die Behandlung des Problems bis auf die Gegenwart ..... 1—17

1. Die Zeit der gefühlsmäßigen Auseinandersetzung mit Lessings Anschauungen ..... 1—6

2. Die Zeit der Nichtbeachtung Lessings ..... 6—7

3. Die Zeit der exakten Erforschung seiner Gedanken ..... 7—17

Überleitung: 1. Schwierigkeiten der Untersuchung 17

2. Formulierung der Aufgabe und des Themas ..... 17—18

1. Teil: Untersuchung des Tatbestands von Lessings Anschauungen

I. Untersuchung der einzelnen Äußerungen Lessings in der Reihenfolge ihres zeitlichen Auftretens .....

A. Seine Rezension des Lehrgedichts von M. C. Curtius „Die Schicksale der Seelen nach dem Tod“ vom 10. Januar 1754 19—20

B. Seine Vorrede zu den „Vermischten Schriften“ von Chr. Mylius vom 20. März 1754 ..... 20—24

C. Seine Äußerung über den Glauben an Gespenster im 11. St. der Hamburgischen Dramaturgie vom 5. Juni 1767 .... 24—25

D. Seine Äußerung über das Vorhandensein einer anderen als der bloß poetischen Gerechtigkeit im 79. Stück vom 2. Februar 1768 25

E. Die Fragmente IX, XI, XIII in Lessings Nachlaß, stammend aus dem Ende der sechziger Jahre ..... 25—29
(Verhältnis der Fragmente XIII und IX zu den Freimaurergesprächen: Anm. 30.)

F. Seine Äußerung im „Berengarius Turonensis“ über die Unmöglichkeit des Widerrufs unmittelbar vor dem Tod. Juli 1770 30—31

G. Lessings Ausführungen in „Leibniz von den ewigen Strafen“, Ende 1772 geschrieben ..... 31—48

1. Inhalt derselben ..... 33—40

a) Positiv: Annahme der schließlichen Beseligung aller; Auffassung der Strafen als natürlicher Folgen der Sünde zur Bekehrung dienend ..... 33—34

b) Negativ: Ablehnung der kirchlichen prinzipiellen Scheidung von Gut und Böse, Diesseits und Jenseits, Himmel und Hölle ..... 34—36

Seite

c) Problematisch bleibt
α) Die bestimmte Form des jenseitigen Lebens .... 36—38
β) Die Vereinigung der ewigen Dauer der Strafen mit der Beseligung aller ..... 38—40
2. Motive Lessings bei Herausgabe der Vorrede Leibnizens und Abfassung seiner Schrift ..... 40—48
a) Entwicklung der wahrscheinlichen Auffassung .... 40—42
b) Untersuchung der Ansicht Arnspergers über Lessings Beweggründe ..... 42—48
(Hilfsuntersuchung: Lessings Stellung zum geschichtlichen Christentum und kirchlichen Dogma S. 44—47.)
H. Lessings Zusatz zu K. W. Jerusalems Abhandlung „Über die Freiheit" vom April 1776 ..... 48—78
1. Feststellung der Entstehungszeit ..... 48—49
2. Untersuchung des Inhalts ..... 49—75
a) Von Jerusalems Abhandlung ..... 49—55
α) Darstellung des Gedankens von Jerusalems Schrift 50—54
β) Untersuchung der Art von Jerusalems Determinismus 54—55
b) Von Lessings Zusatz ..... 55—75
α) der Einwendungen, die nach Lessings Meinung von der Spekulation gegen Jerusalems Determinismus erhoben werden können ..... 56—58
β) des zweiten Systems, durch das dieselben behoben werden können ..... 59—68
aa) Von den Folgerungen der Lessingschen Position aus 59
bb) Von Lessings Bemerkung zu Campes „philosophischen Gesprächen" aus ..... 59—68
αα) Feststellung der Abfassungszeit derselben ... 59—60
ββ) Anlaß und Inhalt von Lessings Bemerkung . 60—61
γγ) Das Problem und seine Lösung ..... 61—68
(Vorschlag einer Textverbesserung S. 64—66; Geschichte der Vermutungen hinsichtlich des zweiten Systems in Anm. 91.)
γ) Das Verhältnis von Lessings zu Jerusalems Auffassung von der Freiheit ..... 68—74
aa) Lessings Anschauung von der Bestimmtheit des Willens ..... 69—
αα) desselben für sich betrachtet ..... 69—72
ββ) desselben im Verhältnis zur göttlichen Kausalität 72—73
γγ) Zusammenfassung 73
bb) Vergleich von Lessings Ansicht mit der Jerusalems 74
δ) der Bedeutung jenes zweiten Systems für Lessing selbst 74—75
3. Feststellung des Zeitpunktes für das Vorhandensein dieser Anschauungen bei Lessing ..... 75—78

Seite

I. Lessings Fragment„ Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“ .....
1. Feststellung der wahrscheinlichen Entstehungszeit desselben, versucht mit Hilfe: .....
a) der mündlichen Unterredungen mit Karl Lessing .....
b) Lessings Lektüre Bonnets .....
c) des Einflusses von Sulzer .....
2. Untersuchung des Inhalts .....
a) die sensualistische Grundlage .....
b) Nachweis der Notwendigkeit immer neuer Einkörperungen der Seele von der unendlichen Vervollkommnungsfähig-
c) keit des Menschen und der Würde Gottes aus .....
Erweis derselben, ausgehend von der Tatsache des Vorhandenseins von materiellen Urstoffen, denen noch kein menschlicher Sinn entspricht .....
d) die aus diesen Äußerungen zu erschließende Anschauung Lessings vom Weltall .....
e) Lessings Auffassung von den „Sinnen“ .....
(Die Ansicht von Mylius, Bonnet und Sulzer vom Sitz der Seele und den feineren Sinnen S. .)
f) Vermutung über Lessings Ansicht von dem Schauplatz und der Art der untermenschlichen Entwicklung der Seelen
g) Vermutung über Lessings Ansicht über die jedesmalige Vereinigung der Seele mit einem Körper .....
h) Vermutung über Lessings Ansicht betreffend die Postexistenz .....
i) Hinweis auf das Hauptinteresse Lessings in diesem Fragment .....
k) Zusammenhang der Schlußbemerkung am Fragment mit diesem selbst .....
l) Vermutung über die von Lessing angenommenen Mängel der antiken Metempsychosenlehre .....
α) Die Kenntnis der damaligen Wissenschaft von der antiken Seelenwanderungslehre .....
aa) Die einzelnen Quellen .....
bb) Die diesen Quellen gemeinsamen Ansichten über die antike Seelenwanderung .....
β) Lessings Auffassung von der antiken Wanderung ....
γ) Die nach Lessings Meinung derselben anhaftenden Mängel .....
m) Abschluß .....
K. Lessings Gegensatz zum vierten der anfangs Januar 1777 herausgegebenen „Wolfenbüttler Fragmente“ mit seiner Forderung der schließlichen Beseligung aller Menschen .....

Seite

L. Die Schlußparagraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts“ .....
Vorbem.: 1. über die Entstehungszeit .....
2. über die Urheberschaft Lessings .....
3. über das Esoterische an dem Inhalt der Erziehung
1. Der Gedanke der Wiederkehr .....
2. Die Verteidigung desselben .....
3. Die Stellung des Wiederkehrgedankens im Ganzen der „Erziehung“ .....
a) das in der Erziehung behandelte Problem und seine Lösung .....
b) der Zusammenhang des Wiederkehrgedankens mit dem Problem der „Erziehung“ und dessen Lösung .....
α) scheinbare Möglichkeit der Lösung desselben ohne Zuhilfenahme des Gedankens der Wiederkehr .....
β) aber derselbe doch nach Lessings Ansicht ein organischer und notwendiger Bestandteil der in der „Erziehung“ vertretenen Gesamtanschauung, weil derselbe allein eine befriedigende Lösung ermöglicht .....
aa) durch die Erklärung der Langsamkeit der Höherentwicklung .....
bb) durch Rechtfertigung der Vorsehung wegen dieser Langsamkeit der Entwicklung .....
cc) durch Erklärung der Möglichkeit dieser Entwicklung
αα) im Blick auf die Masse der Individuen .....
ββ) im Blick auf die „privilegierten Seelen“ .....
dd) durch Darlegung der Berechtigung des Fehlens des Unsterblichkeitsglaubens im Alten Testament .....
ee) durch Rechtfertigung der Mängel der israelitischen, der christlichen, ja aller geschichtlichen Religionen überhaupt .....
ff) durch Abwehr der Angriffe auf die Möglichkeit des Glaubens an die Offenbarung für alle Menschen ...
gg) durch Erweis eines kontinuierlichen Objekts der göttlichen Erziehung und damit der Möglichkeit der Höherentwicklung der Gesamtheit .....
hh) durch Garantie der Einheitlichkeit der geistigen Entwicklung der Menschheit in ihren verschiedenen Epochen .....
c) Ergebnis .....
II. Untersuchung der Einheitlichkeit von Lessings Anschauungen über die Wanderung der Seele .....
A. Zusammenfassender Überblick über die einzelnen Äußerungen in zeitlicher Reihenfolge .....

Seite

B. Nachweis der Einheitlichkeit .....
1. der Vereinbarkeit .....
2. der Notwendigkeit und Tatsächlichkeit einer die Wiederkehr in sich begreifenden umfassenden Gesamtanschauung bei Lessing .....
III. Entwurf einer Gesamtanschauung Lessings von der Wanderung der Seelen .....
A. Der Entwicklungsgang der Individuen .....
B. Der Entwicklungsgang der Gesamtheit .....
C. Von Lessing nicht untersuchte Probleme .....
1. Wann setzt die Entwicklung über den Menschen hinaus ein? und wie gestaltet dieselbe sich? .....
2. Wo ist der Schauplatz dieser Entwicklung? .....
3. Wann findet wieder eine Einkörperung der Seele statt? .....
4. Welches Ende nimmt das Menschengeschlecht? .....
5. Ist das Ende der Entwicklung die Aufhebung der Materie?
IV. Bestimmung der näheren Bezeichnungen für Lessings Anschauungen von der Seelenwanderung .....

2. Teil: Darstellung der Faktoren, die Lessing zur Annahme der Seelenwanderungsidee geführt haben .....
I. Die geschichtlichen Zusammenhänge .....
A. Für den Gedanken der Wanderung und Wiederkehr überhaupt
1. Die antike Seelenwanderungslehre .....
2. Die neuzeitlichen Anschauungen .....
a) G. Bruno .....
α) seine Ansichten von der Seelenwanderung .....
β) die Möglichkeit der Beeinflussung Lessings durch Bruno
b) Fr. M. van Helmont .....
α) Helmonts Anschauungen .....
β) Berührungspunkte zwischen Helmont und Lessing ....
γ) Wahrscheinlichkeit einer Bekanntschaft Lessings mit Helmonts Anschauungen .....
c) Leibniz .....
d) Joh. Chr. Edelmann .....
e) D. Hume .....
f) Reimarus und seine „Schutzschrift“ .....
(Über Lavater Anm. 282.)
B. Für die besondere Gestaltung des Gedankens bei Lessing ....
1. hinsichtlich der körperlichen Organisation .....
2. hinsichtlich der kosmischen Wanderung .....
C. Für die allgemeine Anschauung vom Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele .....

Seite

D. Für die Gesamtweltanschauung Lessings .....
E. Lessings Stellung innerhalb der Geschichte des Seelenwanderungsgedankens .....
II. Die Wurzeln desselben in Lessings Persönlichkeit .....
A. Kritische Auseinandersetzung mit der Ansicht Arnspergers ..
B. Aufzeigung der Motive Lessings für die Annahme des Seelenwanderungsgedankens und der Wurzeln in Lessings persönlicher Geistesart unter Einordnung desselben in seine Gesamtweltanschauung .....
AA. Die in der Vernunftseite des Geistes liegenden Motive und Wurzeln .....
1. des Gedankens der Höherwanderung .....
a) der Unterbau für den Wanderungsgedanken und Wurzel dieses Unterbaus in Lessings Persönlichkeit .....
b) der Wanderungsgedanke Ersatz für die kirchliche Anschauung und Motive für diese Ersetzung .....
c) die Annahme der körperlichen Organisation und die Wurzeln dieser Anschauung .....
2. des Gedankens der Wiederkehr .....
a) Lessings Menschheitsideal .....
α) für das Individuum .....
β) für die Gesamtheit .....
b) der tatsächliche Zustand der Menschheit verlangt eine Theodizee .....
α) Theodizee im Blick auf den Vollendungszustand ...
aa) Theodizee des Einzellebens .....
bb) Theodizee des Gesamtlebens der Menschheit .....
β) Theodizee des Tatbestands der Unvollkommenheit selbst
aa) die Grundlagen .....
bb) die Ergebnisse .....
cc) Charakter des Wiederkehrgedankens in diesen Zusammenhängen als erklärende Hypothese .....
dd) Einordnung dieser Seite der Theodizee in den ganzen Organismus der Theodizee .....
Anhang: Vergleichung von Lessings Theodizee mit der von Leibniz .....
c) Verhältnis von Lessings Seelenwanderungsgedanken zu den pantheisierenden Elementen seiner Weltanschauung
BB. Aufsuchung der letzten Wurzeln für die Annahme der Seelenwanderung in dem Untergrund von Lessings Geistesleben
1. Nachweis, daß die Notwendigkeit derselben als erklärende Hypothese und als Postulat nicht die letzten Motive bzw. Wurzeln sind .....

Seite

2. Wahrscheinlichmachung eines unmittelbaren, unreflektierten Verhältnisses Lessings zu den Seelenwanderungsgedanken
3. Aufzeigung dieser letzten Wurzel in Lessings rastlosem Tätigkeitsdrang .....
(Parallele mit G. Bruno und Fr. M. v. Helmont; Gegensatz zum Buddhismus S. .)

III. Stellung der Seelenwanderung in Lessings Gesamtanschauung und Wert desselben für seine Persönlichkeit .....

Schluß: Nachklänge von Lessings Anschauungen .....

Literaturverzeichnis.

(Aufgenommen sind nur die Schriften, die in der Arbeit abgekürzterweise zitiert sind.)

G. E. Lessings sämtliche Schriften, herausgegeben von Karl Lachmann. Aufs neue durchgesehen und vermehrt von Wendelin von Maltzahn. Leipzig 1853—1857; zit.: L-Ma.

Lessings Werke. Berlin, Gustav Hempel, 1868—1877; zit.: H.

Lessings Werke. Mit einer Auswahl aus seinen Briefen und einer Skizze seines Lebens neu herausgegeben von Franz Munker. Stuttgart, Göschen, 1889—1890; zit.: L-Mu.

Arnsperger, W., Lessings Seelenwanderungsgedanke, kritisch beleuchtet. 1893; zit.: Arnsperger.

Baylens philosophisches Wörterbuch usw., abgekürzt und herausgegeben von Ludw. Heinr. Jacob. 2 Bde. 1797; zit.: Bayle.

Bonnet, Ch., Essais Analytique sur les Facultés de l'Ame. 1766; zit.: Essais Anal.

Bonnet, Ch., Betrachtung der Natur, übersetzt von Titius. 1765; zit.: Betrachtung.

Bonnet, Philosophische Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von Joh. Casp. Lavater. Zürich 1769—1770; zit.: Ph. Pal.

Brunnhofer, H., G. Brunos Weltanschauung und Verhängnis. 1882; zit.: Brunnhofer.

J. Bruni Opera latine conscripta recensebat F. Fiorentino, F. Tocco et H. Vitelli. 1879—1891; zit.: Fiorentino oder Tocco.

G. Bruno, Von dem Unendlichen, dem All und den Welten, verdeutscht und erläutert von Dr. L. Kuhlenbeck. 1893; zit.: Vom Unendlichen.

G. Bruno, Gesammelte Werke, herausgegeben von Ludwig Kuhlenbeck. 1904—1909; zit.: Kuhlenbeck.

Curtius, J. M., Die Schicksale der Seele nach dem Tode. 1754; zit.: Curtius.

Danzels Rezension von H. Ritters Schrift über Lessing in „Neue allg. Jen. Literatur-Zeitung 1848, Nr. 172—174; zit.: Danzel, N. A. J. L. Z.

Th. W. Danzel u. *G. E. Guhrauer*, G. E. Lessing. Sein Leben und seine Werke.

2. A., herausgegeben von W. v. Maltzahn und R. Boxberger, 2 Bde. 1880—1881; zit.: D-G.

Dembowski, J., Studien zu Lessings Stellung zur Philosophie (Programm, Königsberg 1887—1888), zit.: Dembowski.

Dessoir, M., Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Bd. I. 2. A. 1902; zit.: Dessoir.

Dilthey, W., G. E. Lessing, Preußische Jahrbücher Bd. 19 (1867); zit.: Dilthey, Pr. J. 19.

Dilthey, W., Zu Lessings Seelenwanderungslehre, Preußische Jahrbücher Bd. 20 (1867); zit.: Dilthey, Pr. J. 20.

Edelmann, Joh. Christian, Unschuldige Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaletho. 1735—1743.

Edelmann, Joh. Chr., Abgenöthigtes, jedoch andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekenntniß. 1746.

Edelmann, Joh. Chr., Das Evangelium Sankt Harenbergs. 1748.

Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts et Des Métiers etc. 10. Vol. 1765. zit.: Encyclopédie.

Falke, R., Gibt es eine Seelenwanderung? 1904; zit.: Falke.

Fellerus, J. Fr., Otium Hannoveranum sive Miscellanea G. G. Leibnitii etc. 1718; zit.: Feller.

Fischer, H., Lessings Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 85 (1884); zit.: H. Fischer.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie II, 2. A., 1867; zit.: K. Fischer. Geschichte.

Fischer, K., G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. 3. A. 2. Teil, 1881; zit.: K. Fischer, Lessing.

Gelzer, H., Die neuere deutsche Nationalliteratur. 1. Teil, 2. A., 1847; zit. Gelzer.

Gennrich, P., Die Lehre von der Wiedergeburt. 1907; zit.: Gennrich.

Gervinus, G. G., Geschichte der deutschen Dichtung. 4. Bd., 5. A., herausg. v. K. Bartsch 1873; zit.: Gervinus.

Großes, vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste usw. 36. Bd. Verlegt von Joh. Heinrich Zedler 1743; zit.: Zedler.

Grunwald, M., Spinoza in Deutschland. 1897; zit.: Grunwald.

Guhrauer, G. E., Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. 1841; zit.: Guhrauer.

Hauffe, G., Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die letzten 7 Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. 1. A. 1890; 2. A. 1897; zit.: Hauffe.

Hebler, C., Lessingstudien. 1862; zit.: Hebler.

Heckel, K., Die Idee der Wiedergeburt. 1889; zit.: Heckel.

Helmont, Fr. M. van, De Revolutione Animarum Humanarum etc. Problematum Centuriae Duae. London, 1684; zit.: Helmont, De Rev.

Helmont, Fr. M. van, Paradoxal Discourse oder Ungemeyne Meynungen

von dem Macrocosmo und Microcosmo usw. Auß der Englischen in die Hochteutsch Sprache übersetzet. Hamburg 1691; zit.: Par. Disc.

Herder, J. G., Drei Dialoge über die Seelenwanderung. Teutscher Merkur 1782; zit.: Herder, Dialoge.

Herder, J. G., Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Zerstreute Blätter, 6. Sammlung III. 1797; zit.: Herder, Palingenesie.

Hettner, H., Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert. 3. Teil. 12. Buch. 4. A. 1893; zit.: Hettner.

Hume, D., Über die Unsterblichkeit der Seele, übersetzt von Fr. Paulsen. 1877; zit.: Hume-Paulsen.

Fr. H. Jacobis Werke. IV, 1 u. 2. 1819; zit.: Jacobi.

K. W. Jerusalems philosophische Aufsätze. Herausgegeben von G. E. Lessing. 1776; zit.: Jerusalem.

Kretzschmar, E., Lessing und die Aufklärung. 1905; zit.: Kretzschmar.

Lang, H., Religiöse Charaktere. 2. A. 1872; zit.: Lang.

Lavater, J. C., Aussichten in die Ewigkeit usw. 3. Bd., 2. A. Zürich 1770—1773; zit.: Lavater, Aussichten.

G. G. Leibnitii Opera Philosophica, quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia. Herausg. von Ed. Erdmann. Berol. 1840; zit.: Erdm.

O. Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. 1910; zit. Lempp.

Lessing, K., G. E. Lessings Leben nebst seinem noch übrigen literarischen Nachlasse. Bd. 1—3. 1793—1795; zit. K. Lessing.

Maier, H., An der Grenze der Philosophie. 1909; zit.: H. Maier.

Mendelssohn, M., Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. 1786; zit.: Mendelssohn, Morgenstunden.

M. Mendelssohns Schriften zur Psychologie und Ästhetik usw., herausg. von Dr. M. Brasch, 1. u. 2. Bd. 1880; zit.: Mendelssohn-Brasch.

Mönckelberg, C., H. S. Reimarus und J. C. Edelmann. 1867; zit.: Mönckeberg.

Mylius, Chr., Vermischte Schriften, gesammelt von G. E. Lessing. 1754; zit.: Mylius.

Nieten, O., Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 usw. 1896; zit.: O. Nieten.

Redlich, G. E. Lessing in „Allg. Deutsche Biographie", Bd. XIX, 1884; zit.: Redlich.

Rehorn, K., G. E. Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza. 1877; zit.: Rehorn.

Reuter, W., Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. 1881; zit.: Reuter.

Ritter, H., Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze. 1847; zit.: Ritter.

Rößler, C., Neue Lessingstudien. Preußische Jahrbücher, Bd. 20, 1867; zit.: Rößler.

F. W. F. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi etc. 1812; zit.: Schelling, Denkmal.

Schlegel, Fr., Lessing in „Charakteristiken und Kritiken" I. 1801; zit.: Schlegel, Charakteristiken.

Schlegel, Fr., Lessings Geist aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt. 1. Ausg. 1804., 2. Ausg. 1810; zit.: Schlegel, Lessings Geist.

Schlosser, J. G., Zwei Gespräche über die Seelenwanderung in „Kleine Schriften", 3. Teil. Basel 1783; zit.: Schlosser, Gespräche.

Schlosser, F. C., Geschichte des 18. Jahrhunderts. 6 Bde.; zit.: Schlosser, Geschichte.

Schmidt, E., Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften. 1. A. 1892., 2. A. 1899; zit.: E. Schmidt.

Schrempf, Chr., Lessing als Philosoph. 1906; zit.: Schrempf.

Schwarz, C., G. E. Lessing als Theolog. 1854; zit.: Schwarz.

Sell, K., Die Religion unserer Klassiker. 2. A. 1910; zit.: Sell.

Sinner, J. R., Versuche über die Lehren der Seelenwanderung und des Fegfeuers der Braminen von Hindostan. Aus dem Französischen übersetzt. Leipzig 1773; zit.: Sinner.

Spicker, G., Lessings Weltanschauung. 1884; zit.: Spicker.

Spitzer, Rezension von O. Nieten, Lessings religionsph. Ansichten usw. in „Deutsche Literaturzeitung" 1898, Nr. 45; zit.: Spitzer.

Stein, Ludwig, Leibniz und Spinoza. 1890; zit.: Stein.

Strauß, D. Fr., Die christliche Glaubenslehre usw. 1. Bd. 1840; zit.: Strauß. Glaubenslehre.

Strauß, D. Fr., H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. 1862; zit.: Strauß. Reimarus.

Sulzer, J. G., Die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand der Physik betrachtet, in „Vermischte philos. Schriften", 2.Teil, 1781; zit.: Sulzer.

Walch, J. G., Philosophisches Lexikon. 2. A. 1740; zit.: Walch.

Warburton, W., Die göttliche Sendung Moses aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen. In die Sprache der Deutschen übersetzt usw. von Joh. Chr. Schmidt. 1751—1753; zit.: Warburton.

Wattenbach, W., Zu Lessings Andenken in „Neues Lausitzisches Magazin", 38. Bd., 1. Hälfte, 1861; zit.: Wattenbach.

Widenmann, G., Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens. 1851; zit.: Widenmann.

Zeller, E., Lessing als Theologe in Sybels historischer Zeitschrift, Bd. 23. 1870, oder „Vorträge und Abhandlungen" II.; zit.: Zeller, Lessing.

Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1873; zit.: Zeller, Geschichte.

Zimmermann, R., Leibnitz und Lessing in „Sitzungsbericht der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, philosophisch-historische Klasse". 16. Bd., H. 2., 1855; zit.: Zimmermann.

Die beste Einführung in die durch Lessings Äußerungen über Unsterblichkeit des Menschen angeregten Fragen wird wohl ein Überblick über die bisherigen Erörterungen dieses Gegenstandes bieten. In der Geschichte dieser Untersuchungen lassen sich drei Abschnitte unterscheiden. Der erste umfaßt in der Hauptsache die zwei letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, da auf Grund der letzten Paragraphen der „Erziehung" und später infolge des Erscheinens von Lessings literarischem Nachlaß die Beschäftigung mit seiner Meinung von der Unsterblichkeit eine ziemlich lebhafte gewesen ist. Den zweiten Abschnitt bilden die vier ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, da durch das alle Interessen des gebildeten Deutschlands in Anspruch nehmende Hervortreten der kritischen und idealistischen Philosophie Lessing und besonders auch seine Gedanken über die „Metempsychose" in den Hintergrund gedrängt wurden. Der dritte Abschnitt datiert von dem Erscheinen der Schrift *Guhrauers* „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, kritisch und philosophisch erläutert", im Jahr 1841. Mit ihm beginnt, vorbereitet durch *Lachmanns* Arbeit, der „Gotthold Ephraim Lessing wie einen der Alten herausgegeben" hat, die Periode der exakten wissenschaftlichen Untersuchung von Lessings Schrifttum. In diesem dritten Abschnitt der Lessingforschung, die ein möglichst objektives und geschichtlich treues Bild seiner Persönlichkeit und seiner Gedankenwelt herauszuarbeiten sucht, stehen wir mit unsrer Gegenwart.

Jener erste Abschnitt der Beschäftigung mit Lessings Gedanken über die Unsterblichkeit wird eingeleitet durch den 1781 anonym erschienenen „Dialog über die von G. E. Lessing herausgegebene Erziehung des Menschengeschlechts". Der Verfasser lehnt bei aller Begeisterung für Lessing die Seelenwande-

rung als Wiederkommen auf diese Erde ab, nimmt sie aber an als Versetztwerden der Seele in eine „höhere Schule an einen besseren Ort“ (S. 52—54).

Joh. Georg Schlosser dagegen tritt in seinem ersten Gespräche über die Seelenwanderung 1781 mit Begeisterung für eine Wiederkunft der Seelen ein. Er führt den Gedanken Lessings von der sittlichen Vervollkommnung und Vollendung aus in der Richtung, daß zur Erreichung derselben die unmittelbare Anschauung und das eigene Erleben aller möglichen ethischen Situationen nötig sei, darum die Seele jene Fähigkeiten allein auf dem Weg der Wanderung durch alle möglichen Verhältnisse erwerben könne. Wohl geht die Erinnerung an die Wanderungen verloren, aber ein Niederschlag bleibt als Anlage und Instinkt in der Seele zurück. Am Ende der Wanderungen aber wird „das ganze Tagebuch derselben vor ihr aufgeschlagen“. Die Wanderung von menschlichen Seelen durch Tiere wird abgelehnt (Kleine Schriften 3. Teil, S. 1—46).

Gegen Schlosser — und damit in manchen Punkten auch gegen Lessing — hat sich *Herder* mit drei Gesprächen über die Seelenwanderung gewendet. Er unterscheidet drei Arten von Seelenwanderungen: eine von unten herauf, d. h. die Entwicklung niederer Lebenskeime zu höheren, z. B. der Pflanzen- zur Tier-, der Tier- zur Menschenseele; eine von oben hinab rückwärts, d. h. die Brahminenhypothese, daß gute Menschen zur Belohnung Kühe, Schafe und weiße Elefanten, die Bösen zur Strafe Tiger und Schweine werden. Die dritte ist die in die Runde herum. Die zweite Art wird als dem Kindheitsalter der Menschheit angemessen bezeichnet; da war die Seelenwanderung in Tiere Kirchenbuße und moralische Dichtung; aber für uns wäre eine solche Anschauung stumpf und unsittlich, da sie die vernünftig moralische Besserung unmöglich macht. Die für die dritte Art geltend gemachten Gründe, z. B. das plötzliche Auftreten vieler bedeutender Männer oder vermeintliche Erinnerungen an frühere Zustände, weist Herder zurück, indem er diese Erscheinungen auch ohne Annahme der Seelenwanderung zu erklären sucht; ebenso die Ansicht, daß zur Erlangung der wahren Glückseligkeit die Wanderung für die Seele notwendig

sei, um alle möglichen Erfahrungen zu machen. Die Gegeninstanzen werden scharf betont: der Kreislauf der Wanderungen wäre eine Höllenqual für den Menschen; wenn je ein Fortschritt auf diesem Wege erreicht würde, wäre der Gang doch zu bleiern, zu langsam; die Seele wird einer fatalen Fatalität unterworfen und in Ketten des blinden Gehorsams an den Wandelgang des Schicksals gebunden. Was die Seele durch häufiges Wiederkommen erreichen kann an Fortbildung, ist ganz geringfügig. Dies Erdendasein ist eine zu enge Sphäre für einen dauernden Aufenthalt des Menschengeistes. Viel annehmbarer ist darum der Gedanke einer Wanderung der Seele auf andere Himmelskörper. „Der Gang der Seele ist die Bahn des Weltalls." Damit läßt sich noch vereinigen die Anschauung von einer Stufenleiter der Wesen und der Weiterentwicklung derselben zu immer höheren Stufen, also die erste Art der Seelenwanderung. Was aber dieses irdische Leben betrifft, so „kommt es in allen Gestalten und Ständen der Menschheit viel weniger auf Ausbildung unseres Witzes, Scharfsinns und anderer Sprossen menschlicher Seelenkräfte als auf Erziehung des Herzens an; dies ist bei allen ein Menschenherz. Das kann in allen Formen und Situationen der Menschheit gebildet werden. Darum ist Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden die wahre Palingenesie des Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht" (Teutscher Merkur 1782. Eismonat, S. 12—54; Hornung, S. 96—123).

Etliche Einwände Herders suchte *Schlosser* in seinem zweiten Gespräch (1782) zu entkräften: die Seelenwanderung ist vor den Augen des Unsterblichen kein langsamer Weg; die Seele muß nicht alle Laster bis zum äußersten ausgekostet haben, um in der Tugend befestigt zu werden; die Seelenwanderung bringt auch nicht mehr Fatalität ins Menschenleben, als demselben ohne dies schon anhaftet (Kleine Schriften 3. Teil S. 51—72).

Fr. H. Jacobi hat uns in dem Bericht über seine Unterredungen mit Lessing am 5.—7. Juli 1780 (zuerst veröffentlicht 1785) auch einiges von den Ansichten Lessings über die Un-

sterblichkeit aufbehalten, vor allem die Äußerung desselben daß er „im Bonnet .... Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand und überhaupt mit seinem System sehr zusammentreffen“ (Werke IV, 1. S. 80—81).

Daß *M. Mendelssohn* weder in seinen „Morgenstunden“ noch in seiner Verteidigungsschrift gegen Jacobi, „An die Freunde Lessings“, auf Lessings Gedanken über die Seelenwanderung Bezug nimmt, ist wohl nicht bloß Zufall.

Der anonyme Verfasser der Schrift „Schicksale der Seelenwanderungshypothese usw.“ (1791) weist darauf hin, daß in neuerer Zeit Lessing diese Hypothese zuerst wieder rege gemacht hat, daß er sie auch nur als Hypothese gegeben habe, daß sie in dieser geläuterten Form als ein schöner Traum gewürdigt werden müsse, ihm selbst aber die Hypothese von „einer höheren Schule an einem besseren Orte wahrscheinlicher sei“ (a. a. O. S. 154—158).

Karl Lessing hat sich im zweiten Teil der Lebensbeschreibung seines Bruders (S. 76- 83) auch über dessen Seelenwanderungsidee ausgesprochen. Dieselbe war nach ihm in den letzten Jahren seines Lebens eine von Lessings Lieblingsideen. Aus ihren Gesprächen will Karl Lessing entnommen haben, daß sein Bruder an eine Wanderung der Seele durch viele Körper glaubte, aus denen sie immer vollkommener hervorgegangen, und an die Möglichkeit, daß sie anfangs gar in tierischen Körpern gewesen, aus diesen in menschliche übergegangen sei, aus diesen in noch weit edlere wandern werde, wenn sie nicht vorsätzlich dieser Veredlung entgegenarbeite. Karl Lessing will es sich gefallen lassen, daß man diese Meinung für eine ganz eigene Sonderbarkeit in seines Bruders Denkart erkläre; jeden Zweifel aber daran, ob dieselbe auch wirklich Lessings Überzeugung gewesen sei, lehnt er entschieden ab.

Als eben im Jahr 1795 durch Karl Lessing der literarische Nachlaß Gotthold Ephraims veröffentlicht wurde und darunter auch das vom Herausgeber mit dem Titel „Daß mehr als 5 Sinne für den Menschen sein können“ versehene Fragment, nahm *Herder* noch einmal Stellung gegen den Gedanken der Wanderung in der Schrift „Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher

Seelen“ (1797). Er wendet sich zunächst gegen Lessings Annahme vom hohen Alter dieser Hypothese als philosophischer Spekulation; sie ist alt, aber nur als Wahn sinnlicher Menschen (S. 150 u. 157), entstanden wie der Glaube an Scheol und Eden, Hades und Elysium, Walhalla, aus den natürlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnissen, aus der Organisation, aus früheren Erlebnissen der betreffenden Völker (151—156). Die Seelenwanderungslehre entsprang und entsprach ganz der Organisation des indischen Volkes, seinem Wahn und Glauben, seiner Ansicht der Welt (S. 158—160). Aber für uns ist diese Hypothese nichts mehr, die sogar für sinnliche Menschen verderblich ist. Herder fügt aber hinzu, daß Lessing sie gewiß nicht in diesem „Brahmanen- und Pfaffensinn“ anpreisen wollte (S. 160—163). Pythagoras hat die Seelenwanderungshypothese als alten ägyptischen Glauben übernommen, um die Glieder seines Bundes aus dem engen Ideenkreis alter Familiensagen herauszureißen; er hat aber diese Lehre als Glauben weiter gegeben, nicht als philosophisches System (S. 163—164). Es ist eine Hypothese, die nicht leistet, was sie soll, die den Charakter verdirbt, die dem Menschen die Energie raubt, während die Vorsehung auf unsere Tätigkeit rechnet.

Auch ist die Lessingsche Konstruktion von verschiedenen Zeitaltern der intellektuellen und sittlichen Erkenntnis unhaltbar. Außerdem kommt nicht so viel auf neue Kenntnisse als auf die Charakterbildung des Menschen an; ob aber darin sich ein Fortschritt feststellen läßt, ist auch zweifelhaft. Lessing selbst wollte wahrscheinlich nicht wiederkommen (S. 164—84). Die wahre Palingenesie ist, daß große und gute Menschen eine neue Geburt der Gedanken und Bestrebungen ans Licht bringen (S. 169), ferner, daß jeder Mensch gegen das Leiden und Leid ankämpft (S. 167), endlich, daß ein jedes Geschlecht eine Palingenesie seiner Gesinnungen erlebt (S. 178).

Der erste, der den Versuch gemacht hat, Lessings Geistesart zu verstehen und seine Anschauungen aus dem Wesen seiner Persönlichkeit zu begreifen, war *Friedrich Schlegel* (vgl. seine Charakteristik Lessings im „Lyceum der schönen Künste“ 1797). Auch über Lessings Seelenwanderungshypothese hat er sich ge-

äußert, wobei man ein Fortschreiten im Verständnis von Lessings Weltanschauung beobachten kann.

In seiner Anthologie „Lessings Geist aus Lessings Schriften" (1804) sagt er: „Auch war das System des Realismus [= Pantheismus und Spinozismus] für Lessing gewiß mehr als nur System und Buchstabe; das zeigt sich aus der unmittelbar von ihm daran geknüpften Hypothese der Metempsychose, die, obwohl mit jenem System verträglich, doch schon in einer weit höheren Sphäre liegt als die ersten Prinzipien desselben. Es setzt diese Hypothese bei einem Mann unseres Zeitalters eine, wenngleich unentwickelte, Naturansicht voraus, wie man sie bei Lessing gar nicht vermuten sollte, auch führte es zurück zur ältesten Epoche der Religion" (2. Ausgabe 1810 S. 21). Dagegen äußert sich Schlegel in seiner „Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen vom Jahre 1812" folgendermaßen: „Der entscheidende Beweis dafür [daß Lessing kein Spinozist war] ist, daß Lessing an die Seelenwanderung glaubte, und unter allen besonderen Lieblingsmeinungen scheint diese besonders tief bei ihm gewurzelt zu haben. Diese Meinung aber ist mit Spinozas System ganz unvertäglich, da weder eine Verwandlung der Individuen noch eine persönliche Fortdauer derselben nach diesem System stattfindet. Vielmehr scheint aus diesem Umstand deutlich hervorzugehen, daß Lessing überhaupt zu der älteren orientalischen Philosophie sich hinneigte, wie er es auch deutlich genug zu erkennen gibt." Über die Wirkung von Lessings Seelenwanderungshypothese bemerkt Schlegel: „Doch von dieser heimlichen Schwärmerei des geistvollen Forschers ging eigentlich nichts in die allgemeine Denkart über" (S. W. 2. Bd. S. 290). Mit Schlegels Äußerungen schließt der erste Abschnitt der Beschäftigung mit Lessings Seelenwanderungsgedanken.

Der zweite Abschnitt ist dadurch charakterisiert, daß Lessing als Philosoph überhaupt nicht beachtet wurde. So erwähnt z. B. J. G. Buhle in seiner sechsbändigen „Geschichte der neuen Philosophie" (1805 ff.) Lessing nur ganz beiläufig bei M. Mendelssohn. J. E. Erdmann spricht in seinem „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren

Philosophie" (1834—53) von Lessing überhaupt nicht, ebensowenig H. Ulrici in seiner „Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie" (1845). Was im besonderen Lessings Gedanken über die Seelenwanderung betrifft, so haben auch solche Gelehrte, die im übrigen Lessing berücksichtigt haben, von denselben keine Notiz genommen, z. B. Rosenkranz in seiner „Geschichte der Kantischen Philosophie" (1840 S. 88 bis 91), D. Fr. Strauß in seiner Glaubenslehre (1840), F. L. Schlosser in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts (Bd. 3, 2, 1843).

Eine Reaktion gegen diese Behandlung Lessings und so auch gegen die Nichtbeschäftigung mit seinen Seelenwanderungsideen bedeutet das schon erwähnte Werk Guhrauers; denn er unternahm es, die Metempsychose nicht bloß als den Grundgedanken von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", sondern als die treibende Kraft in Lessings Weltanschauung und als die Grundlage seines spekulativen Systems darzustellen.

Demgegenüber wies *H. Ritter* in seiner Abhandlung „Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze" (1847) nach, daß der Grundgedanke der „Erziehung" nicht in der „Metempsychose", sondern in der Feststellung des Wesens der Offenbarung liege, die Hypothese der Seelenwanderung eben nur als Hypothese zur Lösung des Spezialproblems diene, wie auch die, welche sterben, ohne wahre aufrichtige Christen gewesen zu sein, selig werden können. Die Ursache für die bei Lessing vorliegende besondere Lösung dieses Problems vermutet er in der Annahme eines Naturgesetzes von seiten Lessings, welches das menschliche Leben in seiner bestimmten leiblichen Gestalt und die Stufen seiner religiösen Erziehung an die Geschichte der Erde bindet (S. 60—61).

H. Gelzer in seinem Werk „Die neuere deutsche Nationalliteratur usw." (2. A, 1847) neigt mehr auf die Seite Guhrauers, wenn er die Idee der Seelenwanderung bei Lessing einen „Grundgedanken seiner gesamten religiösen Weltanschauung", einen „Eckstein seiner Anthropologie, seiner Philosophie der Religion und Geschichte" nennt und das Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw." als die naturphilosophische Grundlage jener Idee,

den Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen“ als die Andeutung des ethischen Gipfelpunkts derselben bezeichnet (S. 293—296).

W. Danzel gibt in seiner Rezension von Ritters Schrift (Neue Jen. Lit.-Zeitung 1848) diesem recht mit seiner Erklärung des Grundgedankens von Lessings „Erziehung“, der nicht in der Metempsychose liege, sondern in der Feststellung des Wesens der Offenbarung als Vorstufe der Vernunftserkenntnis; er weist der Metempsychose in Lessings Gedankenwelt die gleiche Stellung zu wie Ritter. Dagegen erkennt er als das Berechtigte an Guhrauers Ansicht an, daß Lessing für seine Anschauung von der Erziehung der Menschheit oder von der stufenweisen Entwicklung des menschlichen Geistes eine Stütze suchte und dieselbe fand in der Idee der Seelenwanderung und so die Geschichte der Menschheit, welche sie durchlebe, als wäre sie Ein Mensch, wirklich auf die Geschichte des Individuums in gewissem Sinn zurückführte, indem er sie von dem Individuum vermöge seines Wiederkommens durchleben ließ.

Gustav Widenmann hebt in seinen „Gedanken über die Unsterblichkeit usw.“ (1851) an Lessings Theorie, die er allein aus der „Erziehung“ entnimmt, hervor die Einsicht, daß dem einzelnen Menschengeist die weitere Entwicklung, deren er bedarf, dadurch werde, daß er, wiederholt in dieses Erdenleben eintretend, fortwährend an den Hauptperioden der Menschheitsgeschichte teilnimmt, und weiter, daß Lessing damit den tiefsten und rätselhaftesten Punkt der Geschichte angefaßt habe, nämlich wie sich die Gattung und der einzelne für ihre beiderseitige Vollendung bedingen (S. 6—10).

Karl Schwarz findet in seiner Schrift „Lessing als Theologe“ (1854) in Lessings Seelenwanderungslehre nichts weiter als eine Analogie auf physischem Gebiet für den Gedanken des unendlichen Prozesses der Selbstbestimmung der Seele oder der Monade (S. 87 vgl. mit S. 70).

C. Hebler bringt in seinen „Lessing-Studien“ (1862) zwar keine besondere Untersuchung über Lessings Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsideen, aber er hat die Erforschung derselben doch wesentlich gefördert, vor allem indem er als das „zweite, gemeinen Augen ebenso befremdliche System“, wodurch sich die

etwaigen Einwendungen der Spekulation gegen den von Jerusalem vertretenen Determinismus beheben lassen (L.-Ma. 10, S. 8), Lessings Lehre von der Seelenwanderung erkannt und dadurch neue Beziehungen derselben innerhalb seiner Gesamtweltanschauung aufgezeigt hat (S. 156—159).

K. Fischer bespricht in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (2. A. Bd. 2, 1867) wohl die „Erziehung des Menschengeschlechts" und das Bruchstück „Daß mehr als fünf Sinne usw.", aber den Schluß der „Erziehung" übergeht er vollständig, und zu den entsprechenden Paragraphen des Fragments bemerkt er nur: „Die Schlußsätze, die eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Übereinstimmung mit Leibniz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragment folgt" (S. 806).

In „G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur" (1881) betont Fischer den Charakter der Seelenwanderungslehre als Hypothese und Hilfskonstruktion zur Hebung des Widerstreits zwischen dem Entwicklungsgang der Religion und dem Heil der Individuen, nimmt die Unvereinbarkeit der Gedanken in dem Fragment von den fünf Sinnen mit dem Schluß der „Erziehung" an und warnt vor Übertreibung des Gewichts, das die Idee der Seelenwanderung für Lessing hat (II, S. 31—35).

W. Dilthey, in seinem hervorragenden Aufsatz über „G. E. Lessing" (Pr. Jahrb. 1867), weist ebenfalls den Zusammenhang der Idee der Seelenwanderung mit Lessings Determinismus und Theodizee nach. Er wirft auch die Frage auf: Wie begründet Lessing die Notwendigkeit, die unendliche stetige Entwicklung der Individuen als Wiedererscheinen unter körperlichen Bedingungen zu denken? Er gibt die Antwort durch den Hinweis auf Lessings Studium des Bonnet. Er hat damit zum erstenmal diese Notiz Jacobis für die Lessingforschung fruchtbar gemacht.

Diltheys Abhandlung hat *C. Rößler* zur Veröffentlichung ergänzender und gegensätzlicher Anschauungen veranlaßt, die ebenfalls 1867 in den Pr. Jahrb. unter dem Titel „Neue Lessingstudien" erschienen sind. Auch er erhebt die Frage: Wie kommt der Glaube an die Seelenwanderung in Lessings Gedankenwelt? Er findet in Diltheys Darlegung keine genügende Begründung

dafür, daß Lessing nicht die von Leibniz ausgehende, damals weit verbreitete Anschauung der Wanderung der Seele auf andere Weltkörper angenommen, sondern die phantastischere und bedenklichere eines Wiederkommens auf unsere Erde. Rößler gewinnt die Antwort durch Auslegung der §§ 92 u. 93 der „Erziehung". Hier will Lessing sagen: das Menschengeschlecht als solches kann keinen Fortschritt machen, in kein höheres Stadium seiner Entwicklungsbahn eintreten, bevor nicht eine genügende Anzahl von Individuen auf den neuen Schritt gehörig vorbereitet ist. Warum der Kulturfortschritt der Menschheit eine genügende Anzahl vorbereiteter Individuen, ja Fortdauer und Seelenwanderung voraussetzt, spricht Lessing nicht ausdrücklich aus, ist aber aus dem Zusammenhang zu erschließen. Dieser Zusammenhang zeigt: Offenbarung ist nur möglich als Erziehung d. h. als stufenweise Anpassung des Inhalts an die Fähigkeiten der Individuen, denen die Offenbarung zuteil werden soll, oder: die Erziehung des Menschengeschlechts ist ein leeres Wort ohne die Identität der erzogenen Individuen. Darum muß die Menschheit aus perennierenden Individuen bestehen, oder müssen wenigstens die Träger des wirklichen Fortschritts der Menschheit perennierende Individuen sein. Auch wenn der Ausdruck „Erziehung" nur bildlich zu nehmen wäre, bleibt als Grundgedanke bestehen, daß der Mensch nichts wird durch bloße Überlieferung, daß die höhere Kultur voraussetzt eine höher entwickelte Natur des Menschen. Darum muß es eine Seelenwanderung geben.

In seiner Erwiderung („Zu Lessings Seelenwanderungslehre" Pr. Jahrb. 1867) erklärt *Dilthey*, daß er die Bedeutung von Lessings Seelenwanderungslehre, zumal der Wiederkehr auf unsere Erde in dem weiteren Ablauf unserer geschichtlichen Entwicklung, nicht so hoch anschlagen kann wie Rößler; er macht diesen darauf aufmerksam, daß schon Guhrauer in ganz ähnlicher Weise die Frage nach dem streng logischen Zusammenhang der „Erziehung" gestellt, in den letzten Paragraphen den erklärenden Mittelpunkt der Schrift gesehen, weiter die Stellung dieses ganzen logischen Zusammenhangs in Lessings Gedankenwelt zu bestimmen versucht und dabei im wesentlichen die-

selbe Lösung gegeben habe, die Rößler als vermeintlich neue vorbringt. Dilthey kann mit der Rößlerschen Deutung der §§ 92 u. 93 der „Erziehung" nicht einverstanden sein; aber auch die Richtigkeit derselben zugegeben, kann darauf allein die Stellung der Lehre von der Rückkehr der Seelen bei Lessing nicht gegründet werden; es gibt noch weitere Beweggründe dafür. Endlich deutet Dilthey der Ansicht Rößlers gegenüber, daß die in der „Erziehung" ausgesprochene Anschauung mit der in dem Aufsatz „daß mehr als fünf Sinne usw." schwer vereinbar sei, an, wie dieselben zu einer umfassenden Anschauung von der Seelenwanderung sich zusammenordnen.

E. Zeller erinnert in seiner Abhandlung „Lessing als Theologe" (1870) und in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" (1873) wie schon Hebler und Dilthey, an den Zusammenhang von Lessings Auffassung des Wesens der Seele wie der Seelenwanderung mit der Philosophie von Leibniz.

G. Gervinus dagegen (Geschichte der deutschen Dichtung 4. Bd. 5. A. 1873) scheint die Äußerungen Lessings über die Metempsychose nur als bildliche und gleichnisartige gelten lassen zu wollen (S. 515).

Umgekehrt betonen *Maltzahn-Boxberger* in der 2. Aufl. von Danzel-Guhrauers grundlegendem Werk (1881), daß Lessing keine bloß bildliche, symbolische, sondern eine reale und natürliche Seelenwanderung angenommen (S. 386) und daß er damit die gesamte religiöse Anschauung aus dem Jenseits ins Diesseits zurückgerufen habe (S. 487). Das Motiv zur Ausbildung der Seelenwanderungslehre wird bei Lessing einmal in dem Gedanken gefunden, daß die Religion, daß die Erlösung und Beseligung nicht um eines Abstraktums, sondern um eines jeden einzelnen Menschen willen gegeben sei (S. 487), sodann in der konsequenten Durchführung des Gesetzes der kontinuierlichen Entwicklung (S. 384—85).

G. Spicker (Lessings Weltanschauung 1883) bezeichnet die Unsterblichkeit als ein praktisches Postulat für Lessing, von der Voraussetzung aus erhoben, daß der Mensch berufen ist, eine höhere Stufe sittlicher und geistiger Vollkommenheit zu erreichen als in diesem Leben möglich war (S. 349, 363), die

Art und Weise derselben aber als eine Vermutung, eine Hypothese (S. 349). Er findet die physische Grundlage derselben in dem Aufsatz „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“; die geschichtlichen Zusammenhänge für denselben sind nach ihm viel mehr als bei Leibniz bei der vorsokratischen Philosophie zu suchen (S. 356/59). Die ethische Ergänzung dazu liege vor in der Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen“, wonach die Strafe für die Sünden des Menschen nicht in ewiger Höllenqual besteht, sondern in dem schmerzlichen Bewußtsein einer Versäumnis, die in alle Ewigkeit nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann (S. 359/64). Lessing suchte damit die antike Metempsychose, das christliche Fegfeuer und die moderne Unsterblichkeitslehre miteinander zu verbinden (S. 350, 364). Er lehne die extreme Auffassung des Jenseits als ewiger Seligkeit oder Verdammnis (S. 350), ebenso die Herabdrückung der Menschenseele auf die Tierstufe (S. 352) ab und setze an deren Stelle die stufenweise fortschreitende Entwicklung (S. 353). Den Gedanken des wiederholten Kommens auf unsere Erde scheint Spicker bei Lessing nicht finden zu wollen. „Wiederkommen heißt nur: in Verbindung mit anderen einfachen Wesen erscheinen, gleichviel ob hier oder auf einem anderen Weltpunkt“ (S. 365).

H. Fischer hat 1884 eine Kritik von Spickers Werk erscheinen lassen[1]) unter dem Titel „Lessings Philosophie“, worin er sich auch mit dessen Unsterblichkeitslehre und ihrer Darstellung von seiten Spickers beschäftigt. Er nimmt drei verschiedene Unsterblichkeitslehren bei Lessing an, „die zwar sich sehr künstlich vereinigen lassen, aber von Lessing gewiß jede für sich gedacht waren“. In dem Aufsatz über die Höllenstrafen setze er ganz deutlich die Fortexistenz desselben Individuums durch alle Ewigkeit voraus, ohne Rückkehr auf die Erde, also in dieser Beziehung der Kirchenlehre sehr ähnlich. In der „Erziehung“ nehme Lessing an, daß eine Seele wieder als anderer Mensch zur Erde komme, bis sie den Gipfel ihrre Vollendung erreicht

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge Bd. 85 (1884), S. 29—66; 169—204, bes. 200—201.

habe. In dem Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw.“ rede er von einer Wanderung der Seele durch verschieden hohe Organisationsstufen.

J. Dembowsky hat, zum Teil auch kritisch mit Spicker sich beschäftigend, in seinen „Studien über Lessings Stellung zur Philosophie“ (1888) einen scharfsinnigen Beitrag zum Verständnis von Lessings Gedankenwelt und durch seine Untersuchung des Bruchstücks „Daß mehr als fünf Sinne usw.“ auch von seiner Seelenwanderungslehre und den damit in Verbindung stehenden Anschauungen geliefert. Er beschäftigt sich besonders auch mit dem Unterschied zwischen der antiken und der Lessingschen Anschauung von der Seelenwanderung; er hält ferner die in dem Fragment entwickelten Ansichten mit denen in der „Erziehung“ für wohlvereinbar und findet das Motiv für Lessings Hinwendung zur Seelenwanderungslehre in dem Suchen nach einem Ersatz für das in der positiven Religion geoffenbarte Jenseits zur natürlichen Erklärung des ewigen Fortschritts der Individuen (S. 30—31).

E. Schmidt bietet in seinem grundlegenden Werk „Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften“ (1892), zunächst eine sichtende Zusammenfassung der bisherigen Untersuchungen über die Seelenwanderung: man darf die Seelenwanderung bei Lessing nicht bloß als Bild für das Fortleben der Menschheit, als Metapher für das Gesetz der Erhaltung der Kraft werten, sondern sie ist bei ihm eine ernste Grundansicht, freilich nicht das Problem in der „Erziehung“, aber ein Mittel zur Lösung des Problems, weil eine Rechtfertigung Gottes nur mit dem Gedanken der vollkommenen Erziehung aller einzelnen Menschen, auch der vergangenen Geschlechter durchgeführt werden kann. Die Seelenwanderungslehre dient also Lessing zur Theodizee, und Bonnet hat ihm den Vortrag seines Systems der Metempsychose erleichtert; daß sie in der „Erziehung“ auch dem Erziehungsgedanken sattere Farben verleiht, ist ein erwünschter Nebengewinn. Sodann erörtert Schmidt noch eingehender das Verhältnis von Lessings Entwicklungsgedanken zum Deszendenzprinzip der heutigen Biologie und weist die Verschiedenheit der beiden nach (S. 649/59).

Hermann Hettner (Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3. Teil, 2. Buch 4. A., 1893) äußert sich im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die „Erziehung" folgendermaßen zu Lessings Seelenwanderungshypothese: der Tiefe des Grundgedankens [der „Erziehung"] geschieht kein Eintrag, wenn Lessing schließlich die seltsame Wendung nimmt, diesen geschichtlichen Fortschritt nicht bloß der ganzen Menschheit, sondern auch jedem einzelnen zu gut kommen zu lassen, und daher in diesem stufenweisen Entwicklungsgang eine neue Bestätigung für die den ältesten Vorstellungen der Menschheit entstammende und von ihm schon früh ergriffenen Idee der Seelenwanderung findet (S. 558).

Die einzige [2]) Monographie über Lessings Seelenwanderungshypothese hat *Walter Arnsperger* mit seiner Dissertation geliefert (1893). Er stellt seiner Untersuchung die doppelte Aufgabe, einmal die Wege festzustellen, auf denen Lessing zu seinen Seelenwanderungsgedanken gelangt ist, und sodann die scharfe Analyse dieses Gedankens selbst. Das Resultat beim zweiten Punkt ist: bei Lessing ist zu unterscheiden zwischen Metempsychose (bzw. Metamorphose) und Palingenesie; beim ersten Punkt: zu jener gelangt Lessing auf dem Weg der philosophischen Spekulation, indem er sie als erklärende Hypothese benutzt, zu

[2]) Die Schriften von W. Friedrich, Lessings Lehre von der Seelenwanderung (1890), und G. Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen, Abhandlung über die letzten 7 Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts (1.A. 1890; 2. A. 1897), handeln nur am Anfang kurz von Lessings Ansicht über die Seelenwanderung, wobei Hauffe im wesentlichen ein Exzerpt aus dem entsprechenden Abschnitt von Guhrauers Werk bietet und im weiteren Verlauf seiner Abhandlung noch einmal kurz auf Lessings Ansichten zu sprechen kommt. Im übrigen versuchen sie ohne weitere Berücksichtigung von Lessing den Gedanken einer Wanderung oder Wiedergeburt der Seele zu verteidigen und zu empfehlen. Auch die dritte aus dem gleichen Anlaß entstandene Preisschrift „Die Idee der Wiedergeburt" von Karl Heckel (1889) bringt nur eine Angabe hierher gehörender Äußerungen Lessings, nämlich des Fragments „Daß mehr als fünf Sinne usw.", des „Bruchstücks": „Philosophische Gespräche über die unmittelbare Bekanntmachung usw.", wobei diese Schrift Campes, wie später bei R. Falke, als ein Werk Lessings erscheint, und den Wortlaut der letzten Paragraphen der „Erziehung".

der zweiten auf demselben Weg, indem sie ihm als ergänzende Hypothese dient, aber weiterhin tritt ein religiöses Bedürfnis als Motiv hinzu, und so wird die Palingenesie ihm zum Postulat und Glaubenssatz. Da Arnspergers Schrift die einzige eingehende Arbeit über das Problem der Seelenwanderung bei Lessing darstellt, wird sich die folgende Untersuchung vor allem mit ihm auseinanderzusetzen haben.

M. Dessoir nimmt in seiner „Geschichte der neuen deutschen Psychologie“ (1. Bd. 2. A. 1902) bei Lessing drei verschiedene Formen der Seelenwanderungsanschauung an, freilich ohne sich weiter über die Gestalt derselben zu äußern (S. 466).

Robert Falke erklärt in seiner Schrift „Gibt es eine Seelenwanderung?“ (1904), es für fraglich, ob Lessing sich mit Ernst der Seelenwanderungsidee zugeneigt habe oder ob sie ihm nur eine „Grille“ geblieben sei (S. 69—71).

E. Kretzschmar (Lessing und die Aufklärung, 1905) legt dar, daß Lessing im Anschluß an Leibniz von der Unsterblichkeit der Seele innig überzeugt war, da sie ihm, wie jenem, ohne Anfang und ohne Ende, in immerwährendem Fortgang zu höherer Weisheit und Tugend begriffen sei, wie Lessing überhaupt mit seinem Seelenbegriff im wesentlichen auf Leibniz fuße, wozu noch der Einfluß von Bonnet komme (S. 74–81). Hinsichtlich der Lehre von der Seelenwanderung weist Kretzschmar auf geschichtliche Anregungen hin, die für Lessing etwa in Betracht kommen konnten, und hebt in ähnlicher Weise wie Arnsperger die Unterschiede zwischen der Lessingschen Seelenwanderung und der antiken hervor: jene bedeutet nicht einen Übergang, eine Läuterung, einen Strafzustand, sondern ewig wachsende Vollkommenheit; jede einzelne Stufe ist Selbstzweck, Bedingung für jede folgende, Bedingung des Ausreifens der Persönlichkeit. Die Motive zur Ausbildung derselben sind der lebhafte Drang nach Vervollkommnung, weiter das Verlangen nach einer über Leibniz hinausgehenden Theodizee und Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses (S. 132–38).

A. Bertholet lehnt in seinem religionsgeschichtlichen Volksbuch „Seelenwanderung“ (1906) die Annahme ab, daß im Seelenwanderungsglauben der Schlüssel zur ganzen „Erziehung“

zu finden sei, und erinnert daran, daß Lessing sich für seinen Seelenwanderungsgedanken auf die Keimlehre Bonnets berufen habe (S. 48—50).

Chr. Schrempf (Lessing als Philosoph 1906) beschäftigt sich nur kurz mit Lessings Metempsychose, und zwar hauptsächlich unter Berücksichtigung des Aufsatzes „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können". Er will nur die Bedeutung dieses enthusiastischen Gedankens für Lessings Weltanschauung feststellen. Lessing hat erkannt, daß unsere ganze intellektuelle Organisation nicht ausreicht, alle Qualitäten und Beziehungen des Seins unmittelbar zu schauen. Einen wesentlichen Fortschritt unsrer Erkenntnis des Daseins haben wir also nur von einer Vervollkommnung unsrer geistigen Organisation zu erwarten. Erweitern wir den Begriff des „Sinns" auch auf die Fähigkeit, geistige Verhältnisse unmittelbar wahrzunehmen, so könnte uns eine zukünftige Existenz wohl auch die Erleuchtung bringen, für die sich alle Dissonanzen des Daseins in Harmonie auflösen.... also jene Erkenntnis, in der die Seligkeit besteht. Die Religion wäre dann eine enthusiastische Vorahnung jener Seligkeit, die uns ermöglicht, die für unser Empfinden wirklichen, in Wahrheit doch nur scheinbaren Dissonanzen des Daseins zu ertragen (S. 184—86).

P. Gennrich erklärt (Die Lehre von der Wiedergeburt 1907) für die Quellen von Lessings Idee der Seelenwanderung den naturphilosophischen Gedanken, daß die Natur nie und nirgends einen Sprung mache, und den geschichtsphilosophischen, daß Gott doch irgendwie die Erziehung des Menschengeschlechts, die er, was den einzelnen angeht, bei so vielen nicht zu erreichen scheint, zu Ende führen müsse. Er meint aber, es sei zu viel gesagt, daß sie den Schlußstein seines Systems, nicht nur eine ad hoc herbeigezogene Hypothese bedeute (S. 341—42).

K. Sell findet das Motiv für Lessings Idee der Seelenwanderung in dessen Streben, der Erziehung des Menschengeschlechts ein konkretes Objekt zu schaffen und alle Menschen zur Vollendung gelangen zu lassen [3]).

[3]) Die Religion unserer Klassiker, 2. A., 1910, S. 52—53.

O. Lempp (Das Problem der Theodizee usw., 1910) führt aus, daß für Lessing die Seelenwanderungsidee im Dienst der Theodizee steht und das Verlangen des Individuums nach Erreichung der Vollendung garantieren soll (S. 217/18).

Dieser Überblick über den bisherigen Gang der Erörterungen des Problems zeigt, daß derselbe sich keineswegs immer in logisch-dialektischem Fortschritt bewegt noch auch zu einem allgemeinen anerkannten Ergebnis geführt hat. Die Gewinnung eines endgiltigen Resultats wird freilich erschwert durch die Kürze und den bruchstückartigen Charakter der Äußerungen Lessings, durch die Schwierigkeit, die manche derselben einer sicheren Datierung bieten, durch die Möglichkeit, die Motive seiner Ausführungen verschieden zu deuten, je nach dem Gesamtbild, das man sich von Lessings Weltanschauung, besonders von seiner Stellung zur Religion und zum Christentum macht. Auch die geschichtlichen Zusammenhänge seiner Unsterblichkeitsanschauung lassen sich wohl nicht lückenlos aufhellen.

Darum werden die Hauptaufgaben des folgenden Versuchs sein: 1. sämtliche Äußerungen Lessings über die Unsterblichkeit und die „Metempsychose" zusammenzustellen, ihren Zeitpunkt und ihren Inhalt möglichst genau bestimmen; 2. zu erörtern, ob sie sich zu einer einheitlichen Anschauung vereinigen lassen oder ob unvereinbare Gedanken neben einander oder nacheinander bei Lessing anerkannt werden müssen; 3. den geschichtlichen Zusammenhängen der Ansichten Lessings nachzugehen; 4. die Motive, die Lessing zur Ausbildung seiner Anschauungen geführt haben, aus seiner Gedankenwelt und Persönlichkeit und damit auch die Bedeutung derselben für seine Weltanschauung und Persönlichkeit aufzuzeigen.

Die Formulierung des Themas „Lessings Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung" bedarf zuerst einer Erörterung.

Der „Begriff Unsterblichkeit" ist aufgenommen worden als der allgemeine umfassendere gegenüber den schon eine bestimmte Form desselben zum Ausdruck bringenden Begriffen „Seelenwanderung", „Metempsychose", „Metamorphose", „Transmigration", „Revolution", „Rekurrenz", „Reïnkarna-

tion“ um die Möglichkeit offen zu lassen, daß Lessing auch eine Unsterblichkeit ohne jene durch die erwähnten Termini ausgedrückte besondere Gestaltung angenommen haben könnte. Für die Bezeichnung der letzteren ist das Wort „Seelenwanderung“ gewählt als dasjenige, unter dem man schließlich alle Arten derselben begreifen kann, obwohl Lessing selbst von den oben angeführten Bezeichnungen nur einmal [4]) die der „Metempsychose“ verwendet, im übrigen seiner Anschauung gar keinen Namen gegeben hat. Von „Anschauungen“ und nicht von „Lehre“ wird geredet, weil es sich bei der Ausbildung derartiger Ansichten dem, der sie sich gestaltet, in erster Linie um Befriedigung des eigenen Vernunftstriebes und des Bedürfnisses nach Wahrheitserkenntnis zu tun ist, und erst in zweiter Linie oder vielleicht gar nicht um Kundmachung an die Außenwelt oder um Belehrung seiner Mitmenschen. Das war besonders auch bei Lessing der Fall. Ferner würde der Ausdruck „Lehre“ zu sehr die Vorstellung von einem ausgebildeten, in längerer Darlegung entwickelten System erwecken, während es sich ja bei Lessing in Wirklichkeit um mehr gelegentliche und meist bruchstückartige Äußerungen handelt. Damit ist freilich nicht von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen, daß eine einheitliche Auffassung im Hintergrund steht. Auf das letztere weist auch eben die Bezeichnung „System“, die Lessing verschiedene Male von seinen Anschauungen über die „Metempsychose“ gebraucht [5]), und die wohl allerdings nicht notwendig den Sinn von umfassendem, allseitig ausgebautem Lehrgebäude, jedenfalls aber den einer zusammenhängenden, durchdachten Anschauung hinsichtlich eines einzelnen Problems haben muß [6]).

[4]) L-Ma. 11, 2, 67; Hempel 18, 363.

[5]) L-Ma. 10, 8; H. 18, 243: Der dritte Aufsatz zeigt, wiewohl der Verfasser ein System gefasset hatte; ebenda: Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System beheben ließen. L-Ma. 11, 2, 67; H. 18, 363: Dieses mein System ist gewiß das älteste, ebenda: es ward nur dieses älteste, und wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt.

[6]) So scheint das Wort auch L-Ma. 10, 8 gebraucht. „Der dritte Aufsatz zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefasset hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist.“ Hier ist jedenfalls nicht das spinozistische System überhaupt, wie Grunwald S. 92 ohne weiteres annimmt,

I.

Wir wenden uns nun dem ersten Punkt zu, der Untersuchung der einzelnen Äußerungen Lessings nach ihrer Entstehungszeit und ihrem Inhalt.

Die Stellen, in denen sich Lessing über die Unsterblichkeit oder über die „Metempsychose" in irgendeinem Sinn äußert, sind folgende:

1. Die Rezension des Lehrgedichts von *M. C. Curtius* „Die Schicksale der Seelen nach dem Tode", erschienen in der Berlinischen Privilegierten Zeitung 10. Januar 1754. Lessing sagt darüber [7]): in dem ersten Buch beweiset er, daß die Seele nicht materiell sei [8]), und daß ihre Schöpfung nicht bloß auf Erden

sondern der „Determinismus" darunter zu verstehen. Daß ein Einzelproblem gemeint ist, zeigt schon die Unterscheidung des „Systems" von seinen Folgerungen. Dagegen wäre in der Äußerung, die Jacobi aus Lessings Mund berichtet, wenn sie wirklich wörtlich überliefert ist, ein Beweis für den andern, umfassenderen Gebrauch des Wortes von seiten Lessings: Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen (IV, 1, 80). Hier wäre „Gegenstand" soviel als was sonst „System" heißt, und „System" hätte die Bedeutung von „zusammenhängende Weltanschauung". Walchs philosophisches Lexikon hält die beiden Bedeutungen nicht scharf auseinander, scheint aber beide gelten zu lassen (2. A. 1740, S. 2517). Hinsichtlich der Bedeutung des Begriffs „System" zu Lessings Zeit sei auch noch auf Sulzer hingewiesen. Er sagt: Die allgemeine Anordnung der Wahrheiten ist das Werk des wahren systematischen Geistes, der ihre Verbindungen und ihre gegenseitige Abhängigkeit einsieht. Ein vollkommenes System ist ein Ganzes, dessen Teile so geordnet sind, daß es dadurch eine vollkommene und angenehme Gestalt erhält" (Verm. philos. Schr. I, 282). Das gilt sowohl für die Darstellung eines einzelnen Problems wie einer ganzen Weltanschauung. Beide können also System genannt werden. Sulzer gebraucht auch das Wort in beiderlei Sinn, so z. B. Verm. philos. Schr. II, 5 „nach dem System des Materialismus" für Weltanschauung, II, 23 für Behandlung eines Einzelproblems: „In der ersten über diese von mir verfertigten Abhandlung habe ich über die Unsterblichkeit ein neues System vorgetragen." Vgl. zu dieser Frage auch Danzel, dessen Aufstellung demnach nicht ganz zutreffend zu sein scheint (N. J. A. Lit.-Zeit. 1848; Nr. 173 und 174)!

[7]) H 12, 534—535. L-Mu. V, S. 374 f.

[8]) Curtius, Die Schicksale usw. S. 19.

und in der Zeit ihr Ziel erreiche [9]) .... Das zweite Buch lehret, daß die Seele nach der Trennung von ihrem Leibe weder in einen Schlaf verfalle, wie Heyn behauptet [10]), noch nach den Träumereien des Pythagoras durch Körper der Tiere walle, bis sie endlich in einen menschlichen wieder zurückkomme [11]), sondern daß sie mit dem völligen Bewußtsein ihres gegenwärtigen und vorigen Zustandes unsterblich bleibe [12]), und vielleicht in einen glücklicheren Planeten zu wohnen komme, wo sie die Werke Gottes tiefer, und also ihn selbst näher werde kennen lernen [13]). Das dritte Buch beschäftigt sich mit den Seelen der Tiere, welche, nach seiner Meinung, eine Erhöhung zur denkenden Vernunft zu gewarten haben [14]). Hier trat also Lessing die Ansicht von der Unvergänglichkeit der Seelen, auch der Tierseelen, von ihrer und der Menschenseelen Fortentwicklung, und zwar in einem körperlichen Dasein, bei den Menschenseelen mittelst Wanderung auf andere Weltkörper entgegen. Ob er selbst diesen Anschauungen zugestimmt hat, ist nicht ersichtlich. Da er aber sonst häufig den Inhalt der rezensierten Bücher, auch wenn sie im Vossischen Verlag erschienen waren, scharf kritisiert, so ist sein Einverständnis mit demselben nicht unwahrscheinlich, zumal da er die Ansicht des Pythagoras von sich aus als „Träumereien" abweist.

2. Noch wahrscheinlicher wird die Vermutung, daß Lessing in jener Zeit den Gedanken an eine Wanderung der Seelen in höhere Organisationen und andere Weltkörper nicht bloß gekannt, sondern sich zu eigen gemacht hat durch seine Äußerung in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen „vermischten Schriften des Herrn Christlob Mylius". Im ersten Brief dieser Vorrede vom 20. März 1754 spricht er sich über den Tod seines Freundes unter Bezugnahme auf einen in den vermischten Schriften mit herausgegebenen Aufsatz folgendermaßen aus:

[9]) Ebenda S. 22—23.
[10]) a. a. O. 25—26.
[11]) a. a. O. S. 26—28.
[12]) a. a. O. S. 30—34.
[13]) a. a. O. S. 34—43.
[14]) a. a. O. S. 47—48.

„Hiermit [daß Mylius sich vor seinem Tod doch hat einen Namen machen können] tröste ich mich noch. Noch mehr aber mit der gewissen Überzeugung, daß er in einer vollkommen philosophischen Gleichgiltigkeit wird gestorben sein. Seine Meinungen, die er über den Zustand der abgeschiedenen Seelen hatte, haben es nicht anders zulassen können. Es ist wahr, er ward in einem großen Vorhaben gestört, aber nicht so, daß er es ganz und gar hätte aufgeben dürfen. Sein Eifer, die Werke der Allmacht näher kennen zu lernen, trieb ihn aus seinem Vaterlande. Und eben dieser Eifer führt seine entbundene Seele nunmehr von einem Planeten auf den andern, aus einem Weltgebäude in das andere. Er gewinnt im Verlieren und ist vielleicht eben jetzt beschäftigt, mit erleuchteten Augen zu untersuchen, ob Newton glücklich geraten und Bradley genau gemessen habe. Eine augenblickliche Veränderung hat ihn vielleicht Männern gleich gemacht, die er hier nicht genug bewundern konnte. Er weiß ohne Zweifel schon mehr als er jemals auf der Welt hätte begreifen können. Alles dies hat er sich in seinem letzten Augenblick gewiß zum Voraus vorgestellt, und diese Vorstellungen haben ihn beruhigt, oder es sind keine Vorstellungen fähig, einen sterbenden Philosophen zu beruhigen ... Ich will aufhören, Sie mit diesen traurig angenehmen Ideen zu beschäftigen. Ich will aufhören, um mich ihnen desto lebhafter überlassen zu können. Es ist bereits Mitternacht und die herrschende Stille ladet mich dazu ein“ [15]). Es ist wohl zu beachten, daß Lessing zu diesen Ausführungen gar nicht genötigt war; es hat vielmehr den Anschein, daß er die Gelegenheit ergriffen hat, seine Anschauungen über das Schicksal der Seele nach dem Tod zu äußern. Denn er trägt diese Ansichten nicht bloß als die des Mylius vor, sondern ganz wie seine eigenen. Er sagt ja: „Dieser Eifer führt seine entbundene Seele von dem Planeten auf den andern“; „eine augenblickliche Veränderung hat ihn vielleicht Männern gleich gemacht“. Auf den gleichen Tatbestand weist auch der Schluß hin: Lessing selbst will sich diesen Ideen lebhaft überlassen. Es wird das nicht bloß rhetorische Wendung sein.

[15]) L-Ma. 4, 482—483; H. 2, 377 f.

Arnsperger hat (S. 19) die Ansicht ausgesprochen, der Aufsatz von Mylius, auf den Lessing in dieser Vorrede hinweist, biete eine weitere Stütze für die Annahme, daß Lessing in der Vorrede zugleich auch seine eigenen Anschauungen vortrage. In dem Gespräch zwischen seinen Freunden, über das Mylius in Briefform berichtet, sei Damon so charakterisiert, daß man in ihm unschwer den jugendlichen Lessing erkenne [16]). Damon aber ist es, der die Ansicht von der Wanderung der Seelen auf verschiedene Weltkörper siegreich vertritt. Das zeige zur Genüge, daß die Gedanken des Mylius' auch seinem Freunde nicht fremd waren.

Obwohl es erwünscht wäre, durch diese Beobachtung einen weiteren Anhaltspunkt zur Bestimmung der damaligen Anschauungen Lessings vom Schicksal der Seelen nach dem Tode zu gewinnen, so wird doch diese Annahme Arnspergers sich kaum aufrecht erhalten lassen. Lessing kam Mitte September 1746 nach Leipzig; früher kann also das Gespräch, wenn demselben ein geschichtlicher Hintergrund und Lessing wirklich die Vertretung der dem Damon in den Mund gelegten Ansichten zugeschrieben werden soll, nicht stattgefunden haben. Die Stellung in der Sammlung von Mylius Schriften läßt sich zur Datierung nicht verwerten; es folgt der Aufsatz allerdings auf einen, der vom März 1745 datiert ist, aber es ist noch viel weiter hinten in der Sammlung einer eingerückt mit dem Datum vom 1. Dezember 1743. Nun muß aber gegen eine so späte Ansetzung auf frühestens Ende des Jahres 1746 Bedenken erwecken der Umstand, daß Mylius in den einleitenden Worten auf einen im Oktober 1741 in den „Belustigungen des Verstandes und Witzes" erschienenen Aufsatz über den Zustand der abgeschiedenen Geister sich bezieht, ja denselben zum Anlaß für seine Abhandlungen nimmt, und zwar ohne über den Inhalt desselben etwas zu sagen, also voraussetzt, derselbe sei noch frisch in Erinnerung der Leser (S. 127). Das Zurückgreifen auf denselben macht die Abfassung von Mylius' Abhandlung erst im Jahre 1746 un-

[16]) Mylius, Gedanken von dem Zustande der abgeschiedenen Seelen, Verm. Schr. S. 128—129.

wahrscheinlich. Dazu kommt noch als beachtenswertes Moment, daß Mylius den Schluß des Gesprächs herbeiführt, indem er einen Freund eintreten läßt, der die Nachricht von der Eroberung der Stadt Prag überbringt (S. 147). Es kommen dafür nur zwei Eroberungen Prags in Betracht, die beide in den spanisch-österreichischen Erbfolgekrieg fallen. Die eine erfolgte am 27. Dezember 1742 gegenüber den Franzosen durch die Österreicher, die andere im September 1744 durch Friedrich den Großen gegenüber den Österreichern [17]). Selbst bei der Annahme, daß Mylius die letztere im Auge habe, würde das von ihm geschilderte Gespräch zwei Jahre vor Lessings Aufenthalt in Leipzig fallen. Wahrscheinlicher aber ist, daß es sich um die Eroberung Prags im Dezember 1742 handelt, so daß die Abfassung des Aufsatzes in den Anfang des Jahres 1743 zu verlegen ist; denn kaum denkbar ist, daß Mylius bei Abfassung Ende 1746 oder Anfang 1747 die Nachricht von der Eroberung Prags verwendet hätte, um den Schluß des Gesprächs herbeizuführen. Muß aber die Entstehung von Mylius' Abhandlung in den Anfang des Jahres 1743 gesetzt werden, so ist ausgeschlossen, daß er mit dem Damon Lessing hat zeichnen wollen, also auch daß die von Damon vorgetragenen Ansichten ohne weiteres als die Lessings können in Anspruch genommen werden.

Wenn wir also für die Aufstellung, daß Lessing damals (d. h. ums Jahr 1754) die Anschauung von der Wanderung der abgeschiedenen Seelen auf andere Weltkörper geteilt habe, auf das angewiesen bleiben, was sich aus seiner Rezension von Curtius' Gedicht und seiner Vorrede zu Mylius' Schriften in dieser Richtung erschließen läßt, so bedeutet das keinen wesentlichen Verlust. Denn beide miteinander erheben diese Vermutung zu ziemlicher Wahrscheinlichkeit. Es ist dann aber auch die Annahme nicht grundlos, daß hinsichtlich der Art dieser Wanderung Lessing ähnliche Gedanken gehabt hat wie Mylius. Darnach würde die Seele nach dem Tod mit einem feinen Körper verbunden bleiben, mit dessen Hilfe zu den Planeten

[17]) Vgl. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts, 2, S. 82/83 und 100.

und Fixsternen emporgetragen werden und aus der Betrachtung derselben immer vollkommenere Erkenntnisse und immer neue Befriedigung schöpfen. Das gilt wenigstens von den Tugendhaften (Mylius, S. 133—140, 144). Die Gottlosen aber werden sich wahrscheinlich immer in der Nähe der Erde aufhalten müssen und des unaussprechlichen Vergnügens, sich in der großen Welt umzuschauen, beraubt sein. Vielleicht werden einige gar in die Leiber wilder oder sonst garstiger Tiere kommen und so für ihr viehisches Leben büßen (S. 142). Bei Mylius finden wir also für die Tugendhaften kosmische Wanderung, für einen Teil der Gottlosen Seelenwanderung in Tierkörper. Die letztere Ansicht hat, wie wir gesehen, Lessing jedenfalls nicht geteilt.

3. Die nächste Äußerung Lessings über das Jenseits ist durch einen Zeitraum von 13 Jahren von den bisherigen getrennt. Im 11. Stück der Hamburgischen Dramaturgie, vom 5. Juni 1767, kommt er in einer Besprechung von Voltaires „Semiramis" verglichen mit Shakespeares „Hamlet", auf den Geisterglauben: „Wir glauben keine Gespenster mehr. Wer sagt das? Oder vielmehr, was heißt das? Heißt es soviel: wir sind endlich in unseren Einsichten so weit gekommen, daß wir die Unmöglichkeit davon erweisen können; gewisse unumstößliche Wahrheiten, die mit dem Glauben an Gespenster in Widerspruch stehen, sind so allgemein bekannt geworden, sind auch dem gemeinsten Manne immer und beständig so gegenwärtig, daß ihm alles, was damit streitet, notwendig lächerlich und abgeschmackt vorkommen muß? Das kann es nicht heißen. Wir glauben jetzt keine Gespenster, kann also nur soviel heißen: in dieser Sache, in der sich fast ebensoviel dafür als dawider sagen läßt, die nicht entschieden ist und nicht entschieden werden kann, hat die gegenwärtig herrschende Art zu denken den Gründen darwider das Übergewicht gegeben; einige wenige haben diese Art zu denken, und viele wollen sie zu haben scheinen; diese machen das Geschrey und geben den Ton; der größte Haufe schweigt und verhält sich gleichgiltig und denkt bald so bald anders, hört beim hellen Tage mit Vergnügen über die Gespenster spotten und bei dunkler Nacht mit Grausen davon er-

zählen“ [18]). Aus diesen Worten könnte man fast schließen, daß Lessing zum Glauben an Geistererscheinungen hingeneigt hat, ihm also nicht bloß das Fortleben der Seele nach dem Tod, sondern die Bekleidung derselben mit irgendeiner Art von Körper, und zwar auf dieser Erde oder mit der Möglichkeit der Wiederkehr auf die Erde, wahrscheinlich war.

4. Noch eine Stelle findet sich in der Hamburgischen Dramaturgie; Lessing bespricht das Trauerspiel von Weiße „Richard III.“ und vergleicht es mit dem Shakespeares. Er entwickelt dabei in Auseinandersetzung mit Aristoteles seine Auffassung vom Zweck des Trauerspiels, vom Wesen der tragischen Wirkung. Er betont in diesem Zusammenhang (79. Stück vom 2. Februar 1768), daß Richard ebensowenig Schrecken als Mitleid erwecke. Vielmehr: „Sein Tod selbst, welcher wenigstens meine Gerechtigkeitsliebe befriedigen sollte, unterhält noch meine Nemesis. Du bist wohlfeil weggekommen! denke ich: aber gut, daß es noch eine andere Gerechtigkeit gibt, als die poetische!“ [19]) Lessing könnte hier auch im Sinn irgendeines gedachten Zuschauers sich äußern; wahrscheinlicher ist aber doch, daß er damit seine eigene Meinung kund gibt. Dann ist in diesen Worten von Lessing nicht bloß sein Glaube an ein Fortleben der Seele nach dem Tod, sondern auch von einer Vergeltung, einer Bestrafung, die dieselbe in irgendeiner Weise erleidet, ausgesprochen und als Motiv des Glaubens an ein Fortleben das Verlangen nach Gerechtigkeit angegeben. Das ist zunächst ein moralischer, aber in unserem Zusammenhang doch auch ein religiöser Gedanke oder sittlich-religiöses Postulat.

5. Zeitlich folgen nun ohne Zweifel die drei kurzen Stücke, die zuerst von Karl Lessing in seines Bruders Biographie als Bruchstücke IX [20]), XI [21]) und XIII [22]) seiner philosophischen

[18]) L-Ma. 7, 50; H. 7, 109.

[19]) L-Ma. 7, 331; H. 7, 380.

[20]) Karl Lessing. G. E. Lessings Leben usw. 2. Teil 1795, S. 243—244, IX: Daß man die Menschen ebenso von der Begierde ihr Schicksal in jenem Leben zu wissen abhalten soll, als man ihnen abrät zu forschen, was ihr Schicksal in diesem Leben sei.

Soviel fängt man ziemlich an zu erkennen, daß dem Menschen mit der Wissenschaft des Zukünftigen wenig gedient sei; und die Vernunft hat

und theologischen Bruchstücke veröffentlicht worden sind. Da die Manuskripte nicht mehr vorhanden sind und Karl Lessing keine Angaben über ihre Abfassungszeit gemacht hat, wohl auch

glücklich genug gegen die törichte Begierde des Menschen, ihr Schicksal in diesem Leben voraus zu wissen, geeifert. Wenn wird es ihr gelingen, die Begierde, das Nähere von unserem Schicksal in jenem Leben zu wissen, ebenso verdächtig, ebenso lächerlich zu machen?

Die Verwirrungen, die jene Begierde angerichtet und welchen (wie ich am Oedipus zeigen kann) durch schickliche Erdichtungen des Unvermeidlichen die Alten vorbeugen mußten, sind groß; aber noch weit größer sind die, welche aus den anderen entspringen. Über die Bekümmerungen über ein künftiges Leben verlieren Toren das gegenwärtige. Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten als einen künftigen Tag?

Dieser Grund gegen die Astrologie ist ein Grund gegen alle geoffenbarte Religion. Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Kunst gäbe, das Zukünftige zu wissen, so sollten wir diese Kunst lieber nicht lernen. Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtete, so sollten wir dieser Religion lieber kein Gehör geben (L-Ma. 11, 2, S. 251—252; H. 17, 254).

[21]) Karl Lessing usw. S. 248—249:

XI. Gespräch über die Soldaten und Mönche.

A. Muß man nicht erschrecken, wenn man bedenkt, daß wir mehr Mönche haben als Soldaten?

B. Erschrecken? Warum nicht ebensowohl erschrecken, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche? Denn eins gilt nur von dem und jenem Lande in Europa; und nie von Europa überhaupt. Was sind Mönche? und was sind denn Soldaten?

A. Soldaten sind Beschützer des Staates usw.!

B. Mönche sind Stützen der Kirche!

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. — — — — —

B. Du willst sagen, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche.

A. Ach nein, mehr Mönche als Soldaten.

B. In dem und jenem Lande von Europa magst du Recht haben. Aber in Europa überhaupt? Wenn der Landmann seine Saat von Schnecken und Mäusen vernichtet sieht, was ist ihm dabei das Schreckliche? Daß der Schnecken mehr sind als der Mäuse? oder daß es der Schnecken und der Mäuse so viele gibt?

A. Das versteh ich nicht.

B. Weil du nicht willst. —Was sind denn Soldaten?

A. Beschützer des Staates.

B. Und Mönche sind Stützen der Kirche.

keine genaueren machen konnte, so sind sie, wie so viele andern nachgelassenen Schriftstücke Lessings, schwer zu datieren. Aber ganz allgemein läßt sich sagen, daß sie der Zeit anzugehören scheinen, da Lessing der geschichtlichen christlichen Religion sehr fern stand; das sind die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Genauer dürften in dem Gespräch über die Soldaten und Mönche noch Eindrücke der Breslauer Zeit nachklingen, da Lessing in Kriegszeiten in einem katholischen Land sich aufgehalten und so das Treiben von Soldaten und Mönchen aus eigener Anschauung kennen lernte. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß das Stück nur in der Breslauer Zeit entstanden sein könne, aber jedenfalls nicht lange nachher. Die letztere Annahme wäre dann nötig, wenn man für die Breslauer Zeit

A. Mit eurer Kirche.

B. Mit eurem Staate!

A. Träumst du? Der Staat! der Staat! Das Glück, welches der Staat jedem einzelnen Gliede in diesem Leben gewährt!

B. Die Seligkeit, welche die Kirche jedem Menschen nach diesem Leben verheißt.

A. Verheißt!

B. Gimpel! (L-Ma. 11, 2, 252; H. 18, 366—367).

[22]) K. Lessing usw. S. 253—254:

XIII. Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß, macht sie mir gerade am verdächtigsten. — „Die geoffenbarte Religion sagt man, gewährt uns allein die völlig ungezweifelte Versicherung von der Unsterblichkeit der Seele. Die Vernunft speist uns hierüber mit bloßen Wahrscheinlichkeiten ab.“ Ich will dies einmal so recht sein lassen. Ich will nicht wiederholen, was man so oft erinnert hat: nämlich, daß eine geoffenbarte Religion, die sich auf menschliche Zeugnisse gründet, unmöglich eine ungezweifelte Versicherung in irgend etwas gewähren kann (denn daß die Zeugnisse, worauf sie sich gründet, glaubwürdige Zeugnisse sind, kann höchstens doch nur höchstwahrscheinlich gemacht werden), so ist ihre Versicherung doch auch nur eine höchst wahrscheinliche Versicherung. Doch, wie gesagt, ich will es ganz ungezweifelt wahr sein lassen, daß uns die geoffenbarte Religion allein die völlige Versicherung von der Unsterblichkeit der Seele gewährt.

Die völlige Versicherung, die völlige! Eine Versicherung, bei der sich das Gegenteil gar nicht denken läßt. Ein Widerspruch, wenn es je einen gegeben hat. — Doch ich will ja von dieser Seite den Streit nicht suchen. — Der Angriff scheint mir von einer andern Seite noch leichter (L-Ma. 11, 2, 250—251; H. 17, 253).

keine Beschäftigung Lessings mit dem Unsterblichkeitsgedanken zugestehen, sondern dieselbe erst durch die Bekanntschaft mit der „Schutzschrift“ des Reimarus veranlaßt wissen wollte, weil darin das Problem der Unsterblichkeit und ihrer Bekanntmachung durch die Religion eine so große Rolle spielt [23]). Der Hauptgedanke und Zielpunkt des Stückes ist gewiß der Schluß. Es soll die Fähigkeit (und damit auch das darin liegende Verdienst) der Kirche bestritten werden, die Seligkeit im Jenseits verheißen und so ungezweifelt verbürgen zu können [24]).

Gerade dieser Grundgedanke rückt das Stück mit den beiden andern kurzen Stücken zusammen. Die Überschriften derselben stammen vom Herausgeber. Daß dieselben in die umgekehrte Reihenfolge gehören, als K. Lessing sie geordnet hat, und auch daß sie zusammengehören, hat schon Lachmann erkannt [25]), vielleicht auch schon, daß es in Wahrheit nicht zwei Fragmente sind, sondern ein Ganzes, und zwar ein wohl abgerundetes. Der Gedankengang ist klar: es handelt sich um den Anspruch der geoffenbarten Religion, allein den Menschen die völlig ungezweifelte Versicherung von der Unsterblichkeit der Seele geben zu können. Es wäre Lessing ein Leichtes, diesen Anspruch als unhaltbar nachzuweisen. Allein er will denselben stehen lassen und dafür zeigen, daß die Begierde des Menschen, das Schicksal in jenem Leben zu wissen, eine Torheit ist, daß

---

[23]) Des Herm. Sam. Reimarus Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, aus der Lessing später die Wolfenbüttler Fragmente herausgegeben hat, lernte er schon in Hamburg kennen, aber jedenfalls erst nach des Verfassers Tod (1. März 1768). Und zwar hat Lessing von dem Sohn, dem Arzt Joh. Albert Heinr. Reimarus, eine ältere Handschrift des Werkes zur Einsichtnahme erhalten; der Zeitpunkt läßt sich nicht genau feststellen, jedenfalls 1769 (E. Schmidt 1. A. II, 354). Über des Reimarus Schrift vgl. D. Fr. Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift usw. 1. A. 1862; 2. A. 1877; C. Mönckeberg, H. S. Reimarus 1867; D-G. 2. A., II, 315; E. Schmidt, 1. A., II, S. 354—374.

[24]) Das Stück ist also sicher nicht bloß der Anfang eines Gespräches, wie K. Lessing (S. 29) schreibt, sondern ein abgeschlossenes Gespräch. Das beweist der ganze Aufbau desselben, das beweist besonders auch die Stellung der Pointe am Schluß.

[25]) L-Ma. 11, 2, 250—252, wo diese Anordnung schon von Lachmann herrührt.

dieselbe großen Schaden anrichtet, sofern sie den Menschen dazu verleitet, um ein künftiges Leben das gegenwärtige zu verlieren, daß also eine Religion, die diese Begierde und damit jenen Schaden steigert, kein Gehör verdient, d. h. keine wahre Religion ist, weil Religion, die wirklich auf Gott zurückgeht, nur das Beste des Menschen wollen kann.

Die Stimmung, die in dieser Äußerung nicht etwa den Kirchen, sondern der geoffenbarten Religion selbst gegenüber sich zeigt, erinnert an die in den Stücken: „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion“ [26]) und „Von der Art und Weise der Fortpflanzung der christlichen Religion“ [27]). Die Stücke (XIII und IX) wären daher am ehesten auch in die Breslauer Zeit zu setzen. Sie möglichst weit in die sechziger Jahre hinaufzurücken, veranlaßt auch die auffallende Ähnlichkeit der Sätze: „Wäre es nicht besser, wenn man auf gut stoisch in den Tag hineinlebte und das Künftige das für uns sein ließe, was es in der Tat ist; nichts?“ [28]) und „Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten, als einen künftigen Tag?“ [29])

So ergibt sich als Resultat über die Abfassungszeit der Stücke IX und XIII: erscheint wahrscheinlich, daß Lessing auch während der Breslauer Zeit sich wenigstens flüchtig mit der Frage der Unsterblichkeit beschäftigt hat, so sind sie am besten auch in diese Zeit zu verlegen, also zwischen 1760 und 1764; will man aber als Anlaß der Hinwendung zu jener Frage durchaus das Bekanntwerden Lessings mit der Schrift des Reimarus festhalten, so empfiehlt sich die Annahme ihrer Abfassung noch während Lessings Aufenthalt in Hamburg, also 1769 oder anfangs 1770 [30]).

[26]) L-Ma. 11, 2, 247 f.; H. 14, 219 f.

[27]) L-Ma. 11, 1, 87 f.; H. 14, 221 f.

[28]) In dem Vorwort zu Mylius' Schriften (L-Ma. 4, 480; H. 12, 373).

[29]) In „Daß man usw.“ (L-Ma. 11, 2, 252; H. 17, 254).

[30]) Über die beiden Stücke „Wenn sich usw.“ und „Daß man usw.“ sagt zwar Chr. Groß in H. 17, 13, sie mit andern zusammennehmend: „alle übrigen Aufsätze stammen unzweifelhaft aus der Zeit nach Lessings Übersiedlung nach Wolfenbüttel“. Eine Begründung für diese Annahme wird aber nicht gegeben. Das „Gespräch über Soldaten und Mönche“ setzt er

6. Im „Berengarius Turonensis“ verteidigt Lessing den Berengar gegen die Behauptung, derselbe habe seine Anschauung kurz vor seinem Tod widerrufen, mit folgenden Worten: „Ein

wegen seiner Verwandtschaft mit den Freimaurergesprächen in die Jahre 1778—1780 (Hempel 18, 296). Er faßt dabei jedenfalls die geringe Wertung des Staates als das Verwandte, sieht also darin den Kernpunkt des Gesprächs. Aber auch wenn diese Verwandtschaft des Inhalts eine größere wäre, als tatsächlich der Fall ist, so wäre eine so späte Ansetzung nicht nötig. Er sagt ja selbst, der erste Entwurf des „Ernst und Falk“ sei wahrscheinlich 1771 abgefaßt worden. Wenn in demselben auch nur über das Geschichtliche und Etymologische gehandelt wird, so hat Lessing sicher damals auch schon die Gedanken im Hintergrund gehabt, die im „Ernst und Falk“ ausgesprochen sind; denn um der im ersten Entwurf enthaltenen Gedanken willen hätte er nicht über die Freimaurer geschrieben. Diese Ansicht wird noch gestützt durch den Brief, den von Zinnendorf am 19. Oktober 1771 an Lessing gerichtet hat. Er verlangt darin die Einsendung einer Schrift, die Lessing „vor dem Eintritt in den Orden durch den öffentlichen Druck ganz unrecht bekannt zu machen den Vorsatz gehabt haben soll“. Diese Schrift kann kaum mit dem jetzt noch vorhandenen ersten Entwurf des „Ernst und Falk“ identisch sein. Denn dieser Entwurf ist überhaupt nicht druckfertig und enthält außerdem für den Freimaurerorden nichts in dem Sinn Nachteiliges wie die Gespräche zwischen Ernst und Falk, wo den geschichtlichen Freimaurern in den idealen das vor Augen gestellt wird, was sie eigentlich anstreben und leisten sollten. Etwas Derartiges müßte auch schon in der von Zinnendorf einverlangten Schrift enthalten gewesen sein und dann natürlich auch schon Gedanken über die schädlichen Wirkungen der staatlichen Organisationen als Schranken zwischen den Menschen aufrichtender Gebilde. So mag es sich wohl um eine erste Ausarbeitung der drei ersten Freimaurergespräche gehandelt haben. Denn es läßt sich nicht als unzweifelhaft erweisen, daß Lessings Ideen über Staat und bürgerliche Gesellschaft erst durch seine Aufnahme in den Freimaurerbund gerade diese Form erhielten. Dazu genügte schon die Stellung, die der Orden damals hatte, und was er nach außen hin über sein Ziel hinsichtlich Menschenverbrüderung und Übung der Nächstenliebe verlauten ließ. Auf einen derartigen Inhalt der fraglichen Schrift über die Freimaurerei scheint mir auch der Bericht Bodes zu weisen: „Lessing sagte zu einem Meister vom Stuhl der strikten Observanz, er wisse das Geheimnis der Freimaurerei, ohne eingeweiht zu sein, und wolle darüber schreiben“ (vgl. Hempel 18, 137 - 140). Mit diesem Geheimnis der Freimaurerei hat Lessing sicher nicht die Geheimnisse der geschichtlichen Freimaurerei gemeint, wenn er auch ganz seiner Art entsprechend den „Meister vom Stuhl“ auf dieser seiner Meinung gelassen hat, sondern das Geheimnis der wahren Freimaurerei, wie er es eben im „Ernst und Falk“ entwickelt hat. Das wäre ein weiterer

Mann wie Berengar hätte die Wahrheit gesucht; hätte die gesuchte Wahrheit in einem Alter, in welchem sein Verstand alle ihm mögliche Reife haben mußte, zu finden geglaubt; hätte die gefundene Wahrheit mutig bekannt und mit Gründen andere gelehrt; wäre bei der bekannten und gelehrten Wahrheit, trotz aller Gefahren, trotz seiner eigenen Furchtsamkeit vor diesen Gefahren, dreißig, vierzig Jahre beharret: und auf einmal, in eben dem Augenblicke, da unter allen erworbenen Schätzen dem Menschen keine werter sein müssen, als die Schätze der Wahrheit, die einzigen, die er mit sich zu nehmen Hoffnung hat — eben da auf einmal hätte seine ganze Seele so umgekehrt werden können, daß Wahrheit für ihn Wahrheit zu sein aufhörte?“ [31]) Diese Worte Lessings sind wahrscheinlich im Juli 1770 geschrieben [32]). Sie zeigen, da er doch wohl nicht bloß aus der Seele Berengars heraus redet, seine feste Überzeugung von der Unsterblichkeit und dieselbe als ein Motiv, die bekannte Wahrheit festzuhalten und zu bekennen, also auch den Gedanken irgendeiner Einwirkung des Verhaltens im Diesseits auf die Gestaltung des Schicksals der Seele nach dem Tod.

7. Die erste ausführliche Äußerung Lessings hinsichtlich seiner Gedanken über das Jenseits und das Geschick der Seele nach dem Tod treffen wir in seinem Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen“. Derselbe ist im ersten Beitrag aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel veröffentlicht und schon im Januar 1773 erschienen [33]), also wohl Ende 1772 ge-

Beweis dafür, daß Lessing schon in den Jahren 1770 und 1771 sich mit solchen Gedanken beschäftigte. Will man also um seines Inhalts willen das Gespräch über Soldaten und Mönche in die Nähe der Gespräche über die Freimaurer rücken, so bildet das doch kein Hindernis, das erstere in die Zeit von 1770 zu setzen.

[31]) L-Ma. 8, 269—270; H. 14, 114.

[32]) Vgl. den Brief Lessings an seinen Vater vom 27. Juli 1770 (L-Ma. 12, 305, H. 20, 1, 363 (Nr. 200).

[33]) Vgl. Lessings Brief an Ebert vom 12. Januar 1773 (L-Ma. 12, 460; H. 20, 1, 542, Nr. 292): „Hier haben Sie einen ganzen Mistwagen voll Moos und Schwämme.“ Dieser Ausdruck, der sich auf eine Äußerung Eberts über Lessings umfassende Tätigkeit in einem Brief desselben an C. A. Schmidt von 1772 bezieht, ist von Lessing ohne Zweifel gebraucht eben in Bezug-

schrieben [34]). Lessing gab darin eine in der Bibliothek gefundene Vorrede von Leibniz zu der Schrift des früheren Altdorfer Professors Ernst Sonner heraus, die sich gegen die Ewigkeit der jenseitigen Strafen wandte. In seiner Vorrede verteidigte Leibniz die Annahme der Ewigkeit der Strafen der Verdammten mit der unendlichen Zahl ihrer Sünden, weil sie ja durch die ganze Ewigkeit hindurch im Sündigen beharren. Er deutet zugleich an, daß die Strafen in der Unbußfertigkeit und Abwendung von Gott bestehen [35]). Joh. August Eberhard hatte in seiner 1772 erschienen Schrift „Neue Apologie des Sokrates" Leibniz wegen seines Eintretens für die Ewigkeit der Höllenstrafen angegriffen. Lessing will nun den Verteidiger, dessen Gesinnungen und Gründe bei seiner Verteidigung, gegen Eberhard in Schutz nehmen [36]).

Aus den Ausführungen Lessings gegen Eberhard über Leib-

nahme auf seinen ersten Beitrag aus der Wolfenbüttler Bibliothek; wie Lessing dieselbe Wendung „Hier ist der zweite Karren voll Moos und Schwämme" gewiß bei Übersendung des zweiten Beitrags gebraucht hat (Brief an Ebert vom 5. Oktober 1773 L-Ma. 12, 477; H. 20, 1, 561, Nr. 310).

Ebenso handelt es sich in dem Schreiben an Heyne vom 13. Januar 1773 gewiß auch um den ersten Beitrag, besonders um den Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen". Darauf weist schon der Umstand, daß dieser Aufsatz die erste theologische Veröffentlichung Lessings seit dem Vorbericht zum „Berengarius Turonensis" gewesen ist. Lessing schreibt: „Ew. Wohlgeboren prophezeiten mir einmal, daß mir jener Fund des Berengarius teuer zu stehen kommen werde, indem er mir an solchen Untersuchungen Geschmack machen würde, die mich um meine Zeit brächten, und sich nur selten noch so belohnen würden. Da haben Sie die Erfüllung dieser Prophezeiung!" (L-Ma. 12, 461; H. 20, 1, 544, Nr. 300). Ganz sicher beweist Karl Lessings Brief vom 16. Januar 1773, daß ihm in der Zeit zwischen dem 10. und 16. Januar der „erste Beitrag zur Geschichte und Literatur" zugegangen ist; vgl. H. 20, 2, 645 (Nr. 346): „Unterdessen aber erhielt ich auch Deinen ersten Beitrag zur Geschichte und Literatur." Ebenso zeigt der Brief Eberts vom 19. Januar, daß Lessing kurz vorher dem Erbprinzen ein Exemplar dieses ersten Beitrages übermittelt hatte; vgl. H. 20, 2, 647: „Er bezeugte mir sein großes Vergnügen über das, was er in Ihrem Beitrag gelesen hatte. Es war der Artikel von Leibniz."

[34]) L-Ma. 9, 146—171; H. 18, 69—109.

[35]) L-Ma. 9, 151; H. 18, 78.

[36]) L-Ma. 9, 152; H. 18, 79.

nizens Ansichten haben wir das herauszuheben, was sich daraus für Lessings Anschauungen über das Jenseits entnehmen läßt. Eine selten beachtete Schwierigkeit bietet dabei die Frage, wieweit Lessing nur vom Boden des Leibnizschen Systems aus für den Philosophen eintritt durch Nachweis, wie die von Leibniz verteidigten exoterischen Anschauungen mit den esoterischen seines Systems harmonieren, und wie weit die von Lessing vorgetragenen Ansichten seine eigenen sind.

Klar ist jedenfalls, daß Lessing den von Leibniz vorgebrachten Grund für die Ewigkeit der Strafen für nicht stichhaltig ansieht [37]).

Weiterhin wird sich wohl folgendes als Lessings Ansschauung feststellen lassen. Lessing macht sich wohl auch den „fruchtbaren Satz" zu eigen, „daß in der Welt nichts insulieret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist". Daher können auch keine Sünden ohne Folgen sein; diese Folgen sind die Strafen der Sünden; da diese Folgen niemals aufhören können, Folgen zu haben, so müssen allerdings die Strafen ewig dauern (VIII) [38]). Aber wenn Lessing auch ausführt, wie die abstrakte Möglichkeit, daß ein moralisches Wesen nicht allein in seinem Fortgange zur Vollkommenheit stocken, nicht allein einige Schritte zurückgehen, ja in diesem Rückgang ewig beharren und sich immer weiter von seiner Vollkommenheit entfernt, mit Leibnizens System sich wohl vereinigen lasse, so hat er doch gewiß nicht solchen Stillstand oder Rückgang als seine eigene Überzeugung vertreten. Seine lebensvollere Anschauung hat auch nach dem Geschick des Individuums gefragt; da mußte ihm als das Wichtigere erscheinen, daß „der ewige Rückgang eines moralischen Wesens" [39]) einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Auch das steht wohl Lessing mit Leibniz fest, „daß jede Verzögerung auf dem Weg zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist, also in alle Ewigkeit sich selbst bestraft" (IX und X) [40]). Aber es ist auch zu beachten, welcher

[37]) L-Ma. 9, 153; H. 18, 80.
[38]) L-Ma. 9, 102; H. 18, 90—91.
[39]) L-Ma. 9, 164; H. 18, 92.
[40]) L-Ma. 9, 163—164; H. 18, 92.

Art ihm diese Strafen sind. Die Strafen für die Sünden sind die Folgen derselben, und zwar ihre natürlichen Folgen: das langsame Vorwärtskommen oder Stehenbleiben in der moralischen Entwicklung, weiter die Vorwürfe in der Erinnerung über das vollbrachte Böse. Diesen Folgen und Strafen ist wohl eine zeitliche, aber keine intensive Unendlichkeit beizulegen. Diese letztere streitet gegen Gottes Güte und Gerechtigkeit wie gegen unsern Verstand und unser Empfinden. Denn sie schließt eine Besserung des Menschen aus wegen der Stetigkeit, die zur intensiven Unendlichkeit gehören würde; es wäre unbegreiflich, wie bei dieser herrschenden Stetigkeit auch nur der erste Entschluß zur Besserung entstehen könnte. Dagegen hindert die immerwährende Fortdauer des physischen Übels der Strafen so wenig die Besserung, daß vielmehr die Besserung eine Folge dieser Fortdauer ist. Also kann sich der Sünder bessern, obwohl seine Strafe nie aufhört, ja weil sie nie aufhört, muß er sich bessern (X, XI, XII)[41]). Das aber ist Lessings Überzeugung, daß alle Strafe für die Sünde zur Besserung des Bestraften dient, ja, daß die Art von Strafen, die er gelten läßt, notwendig da sein müssen, und zwar immer, um den Menschen sittlich vorwärts zu bringen; weiter, daß das letztere schließlich die notwendige Folge der Strafen ist. So sind ihm Strafe, ja Endlosigkeit der Strafe und Besserung des Bestraften, also fortschreitende moralische Vervollkommnung, keine Gegensätze, sondern gehören zusammen; die erstere ist die Bedingung für die letztere.

Diese Ausführungen zeigen ferner deutlich, daß Lessing die populäre, auch die kirchlich-dogmatische Anschauung von der Hölle und ihren Strafen verwirft. Diese Vorstellungen sind nach Lessing daraus entstanden, daß die Schrift, um den lebhaftesten Eindruck von der Unglückseligkeit zu wecken, die auf die Lasterhaften wartet, fast alle ihre Bilder von dem körperlichen Schmerze hernahm, mit dem alle Menschen ohne Ausnahme am bekanntesten sind; so sind aus Strafen Qualen, aus Qualen ein Zustand von Qualen, aus der Empfindung eines

[41]) L-Ma. 9, 164—166; H. 18, 92—94.

solchen Zustandes eine alles andere ausschließende, unseres ganzen Wesens sich bemächtigende Empfindung geworden (XI)[42]). Diese Darlegungen Lessings lassen darüber keinen Zweifel, daß er die sinnlichen Vorstellungen von den Höllenstrafen und von dem Ort der Hölle selbst abweist; aber fraglich bleibt immer noch, ob er sich die Hölle nicht doch noch als eine Örtlichkeit, als einen besonderen Aufenthaltsort für sündhafte Seelen gedacht hat. In dieser Frage helfen uns weiter seine Ausführungen über das Verhältnis vom Himmel und Hölle. Dabei polemisiert er gegen die scharfe Trennung von Himmel und Hölle zunächst hinsichtlich des innerlichen Zustandes derer, die im Himmel, und derer, die in der Hölle sind, gegen die gänzliche Scheidung, welche die gemeine Denkungsart zwischen Himmel und Hölle macht, die nirgends grenzenden Grenzen, die auf einmal abgeschnittenen Schranken derselben, die durch eine Kluft von nichts getrennt sein sollen, diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche und jenseits welcher schlechterdings nur lauter andere Empfindungen statthaben sollen" (XIV)[43]). Denn Strafen und Belohnungen müssen allerdings etwas Positives sein, aber ein Stand von Strafen und ein Stand von Belohnungen sind doch zugleich relative Begriffe, die die nämlichen bleiben, solange sie in dem nämlichen Verhältnisse abnehmen oder wachsen. „Der reiche Mann in der Hölle mag sich immer bessern, mag sich immer, von dem ersten Augenblicke der empfundenen Strafe an seiner Vollkommenheit wieder zugewandt und mit jedem Augenblicke sich ihr mehr und mehr genähert haben: hört er darum auf, in Ansehung des Lazarus in der Hölle zu bleiben, der von dem ersten Augenblick seiner empfundenen Seligkeit an indes um ebenso viele Schritte einer höhern und höhern Vollkommenheit zugeeilet ist?" (XIII)[44]). Zu diesem Grunde gegen die Festsetzung absoluter Grenzen zwischen Himmel und Hölle, der von der vergleichenden Betrachtung des verhältnismäßigen Zustandes der einzelnen Seelen hergenommen ist, fügt Lessing noch einen, der vom

[42]) L-Ma. 9, 164—165; H. 18, 93.
[43]) L-Ma. 9, 166-167; H. 18, 95.
[44]) L-Ma. 9, 166; H. 18, 94—95.

Wesen der Seele, und einen, der von der Gerechtigkeit Gottes ausgeht. Jene gänzliche Scheidung zwischen Himmel und Hölle streitet mit dem Wesen der Seele, „weil die Seele keiner lautern Empfindungen fähig ist", d. h. „keiner solchen Empfindungen, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre; geschweige, daß sie eines Zustandes fähig sein sollte, in welchen sie nichts als dergleichen lautere Empfindungen, entweder von der einen oder anderen Art hätte". Jene Kluft zwischen Himmel und Hölle ließe sich aber auch nicht mit der Gerechtigkeit Gottes vereinigen. Denn, „wenn es wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden". Die Folgen des Guten wie die des Bösen „müssen sich in ihrer ganzen positiven Natur für sich selbst äußern" (XV)[45]).

Mit diesen Ausführungen bekämpft Lessing allerdings ausdrücklich nur die scharfe Scheidung von Himmel und Hölle, sofern es sich um den innerlichen Zustand der dort befindlichen Seelen handelt, dagegen nicht ausdrücklich den der Örtlichkeiten. Er erhält diesen sogar dem Wortlaut nach aufrecht. Aber die Lessing gewiß ganz klare und nach seiner Absicht zwischen den Zeilen zu lesende Konsequenz seiner Ausführungen ist die Aufhebung von Himmel und Hölle als Örtlichkeiten, als supranaturaler Räume. Wenn es eine unendliche Stufenreihe von moralischen Zuständen gibt, wenn nie ein Mensch ganz gut und nie einer ganz schlecht ist, wenn die Belohnungen und Strafen im innerlichen Zustand, in der sittlichen Beschaffenheit und ihren Folgen bestehen, so haben Himmel und Hölle als besondere Örtlichkeiten ihren Sinn und ihre Berechtigung schon deshalb verloren, weil die Seelen nicht auf zwei verschiedene Örtlichkeiten verteilt werden können. Der jeweilige Zustand der Seele ist Himmel und Hölle zugleich und Himmel wie Hölle

[45]) L-Ma. 9, 167; H. 18. 95—96.

selbst. Die Hölle ist nichts anderes als der Inbegriff der natürlichen Strafen [46]), als der ewigen Folgen der Sünden [47]), der Himmel folglich nichts anderes als der Inbegriff der natürlichen Belohnungen [46]). Beide sind aus Örtlichkeiten Seelenzustände geworden. Ebendahin weist auch die Äußerung Lessings im Brief an seinen Bruder vom 14. Juli 1773: „Die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht, und die, welche wirklich ist, ist ewig. [48])" Aber darüber, wie er sich nun den Zustand und den Aufenthalt der Seelen nach dem Tod genauer gedacht hat, spricht sich Lessing in diesem Aufsatz gar nicht aus. Ob er sich diesen Zustand und Aufenthalt transzendent, rein geistig, unräumlich gedacht, oder ob er den Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits überhaupt aufgehoben und die Seelen als innerhalb der Bedingungen unserer Welt, also etwa auf andern Weltkörpern oder als auf der Erde wiedererscheinend, sich vorgestellt hat, darüber gibt er keine Auskunft. Für die letztere Annahme, aber beide Möglichkeiten noch offen lassend, spricht seine Äußerung: „Wenn die Strafen bessern sollen, so hindert die immerwährende Fortdauer des physischen Übels derselben so wenig die Besserung, daß vielmehr die Besserung eine Folge jener Fortdauer ist" (XII) [49]). Dieser Ausdruck „immerwährende Fortdauer des physischen Übels" ist zwar zunächst in Anlehnung an Eberhards Äußerungen und weiterhin an die populäre Anschauung von der Hölle verwendet; aber Lessing hätte sich denselben, da er dazu in keiner Weise genötigt war, wohl nicht zu eigen gemacht, wenn er nicht für ihn einen guten Sinn gehabt hätte. Solchen Sinn hatte er für ihn, wenn er sich die Seelen in ihrem künftigen Zustand mit einem Körper bekleidet dachte. Dann kann bei ihnen

[46]) L-Ma. 9, 164; H. 18, 93. Die weitere Konsequenz ist, daß ein jeder Mensch schon im Diesseits im Himmel und in der Hölle ist, oder Himmel und Hölle in sich hat, sofern er das Bewußtsein seiner guten und bösen Gesinnungen und Handlungen, sofern er gutes und böses Gewissen hat, sofern er sein Gutes und sein Böses, somit ihre Folgen in sich trägt.

[47]) XVII L-Ma. 9, 170; H. 18, 98.

[48]) L-Ma. 12, 472; H. 20, 1, 556 (Nr. 307).

[49]) L-Ma. 9, 165; H. 18, 94.

auch von einem physischen Übel die Rede sein. Ob diese Wiedereinkörperung auf unserer Erde oder auf anderen Weltkörpern oder auf beiden Arten von Schauplätzen nacheinander stattfindet, bleibt unentschieden. Wir haben schon ausgesprochen: obwohl Lessing ausführt, daß nicht bloß die Ewigkeit der Strafen (in dem oben ausgeführten Sinn), sondern auch die Möglichkeit eines ständigen moralischen Rückgangs der Individuen nicht allein mit Gottes Gerechtigkeit, sondern auch mit der Lehre von der besten Welt und der Vollkommenheit des Ganzen in Leibnizens System wohl vereinbar sei, weil „dem ohngeachtet in der allgemeinen Stadt Gottes das Böse in Vergleichung mit dem Guten fast für nichts zu rechnen sein werde" (Theodizee I § 19)[50], weil trotz des Rückgangs der einzelnen das Ganze vollkommen sein kann[51], so ist ihm selbst diese Möglichkeit des ewigen Rückgangs doch nur eine Möglichkeit, die in abstracto offen gehalten werden muß[52], während er für sich der Überzeugung ist, daß eine jede Menschenseele schließlich sittlich fortschreitet.

Ja, man wird die Frage aufwerfen dürfen, ob Lessing nicht die Anschauung gehabt hat, daß jede Seele auch das Ziel der

[50]) II; L-Ma. 9, 156; H. 18, 84.

[51]) „Das Ganze mag in dem nämlichen Grade der Vollkommenheit fortdauern oder jeden Augenblick an Vollkommenheit wachsen: so hindert das eine ebensowenig als das andere, daß nicht einzelne Wesen ebensowohl an Vollkommenheit zunehmen als abnehmen könnten" (VII) L-Ma. 9, 162; H. 18, 90; ferner: „Wenn nun aber die Ewigkeit der Strafen in angezweifelten Leibnizschen Lehren so offenbar gegründet ist, so muß sie sich auch zu beiden Hypothesen von der Vollkommenheit der Welt, der gleichmäßigen sowohl als der wachsenden schicken; ... Und das tut sie auch wirklich; unter der Einschränkung nämlich, daß sowohl die eine als die andere Art der Vollkommenheit nicht von jedem einzelnen Wesen, sondern von den totalen Zuständen aller Wesen zugleich, prädizieret wird. Unbeschadet der einen oder der andern, kann ein moralisches Wesen nicht allein in seinem Fortgange zur Vollkommenheit stocken, nicht allein einige Schritte zurückgehen, sondern ich sehe nicht, warum es nicht in diesem Rückgange ewig beharren, und sich immer weiter und weiter von seiner Vollkommenheit entfernen könnte (IX) L-Ma. 9, 163; H. 18, 92.

[52]) Allerdings schaudert die Menschheit bei dieser Vorstellung, ob sie schon nur auf die bloße Möglichkeit sich bezieht (X) L-Ma. 9, 163; H. 18, 92.

Vollkommenheit erreicht, oder theologisch gewendet, daß jede endlich selig werde. Das ist überaus wahrscheinlich. Denn bei der Annahme, daß die Strafen, d. h. die natürlichen Folgen der Sünden, notwendigerweise die Besserung des Menschen bewirken, ergeben sich für jene Überzeugung eigentlich keine Schwierigkeiten mehr. Wegen des in ganz anderer Richtung liegenden Zweckes seines Aufsatzes mußte Lessing mit dieser seiner Ansicht ganz zurückhalten und konnte nur Andeutungen in diesem Punkt machen [53]). Das Problem ferner, wie die schließliche Beseligung aller sich mit der ewigen Dauer der Strafen, also mit dem Satz, daß in der Welt nichts insuliert, nichts ohne ewige Folgen sein kann, vereinbar ist, konnte er nicht erörtern und auch keine Lösung desselben geben; er hat es aber auch nicht in der Weise als ein unlösbares empfunden, daß er später daran gestutzt und sich zu einer ganz neuen Verwendung des Seelenwanderungsgedankens veranlaßt gefühlt hätte [54]). Die Lösung des Problems liegt für Lessing in der Richtung der Sätze: „Denn auch angenommen, daß das höchste Wesen

[53]) (X) L-Ma. 9, 164; H. 18, 92. Die Ansicht von K. Schwarz (S. 85/86), daß Lessing in diesem Aufsatz vor allem gegen die Apokatastatis sich wende, ist sehr unwahrscheinlich.

[54]) Dieser Meinung scheint Arnsperger zu sein (S. 11 vgl. mit S. 22 und 23), wenn er erklärt, daß im Jahre 1773 Lessing noch mit Jerusalems Ansicht über die Abhängigkeit des Zustandes des Menschen in jenem Leben von seiner Beschaffenheit im jetzigen einverstanden gewesen sei, 1776 aber nicht mehr, und daß hier der Punkt sei, wo Lessings Spekulation noch einmal in ganz anderer Weise einsetze. Allein Lessing hatte im Jahre 1771 dieselben Ansichten wie 1773 und 1776, dagegen war die Frage, die Lessings Einwendungen zum Gegenstand hatte, eine andere als die in dem Aufsatz über die ewigen Strafen. Hier handelte es sich um die naturnotwendige gesetzmäßige Abhängigkeit des Zustands im Jenseits von dem im Diesseits; darin war Lessing 1771, 1773 und 1776 mit Jerusalem einverstanden. Dort ist das Problem die Verschiedenheit der menschlichen Seelen und ihre Vereinbarkeit mit Gottes Gerechtigkeit und Güte. Darin sind die Wege Jerusalems und Lessings schon 1771 auseinander gegangen. In dem Aufsatze „Leibniz von den ewigen Strafen" äußert er sich über dieses Problem gar nicht ausdrücklich. Der ganze Zug seiner Gedanken geht aber doch in der Richtung, daß schließlich alle zur Vollkommenheit und Seligkeit gelangen.

durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die notwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann, als dadurch, daß sie ewig dauert?" Also: die Strafe muß ja zur Besserung des Bestraften dienen und die Besserung muß eintreten; so muß es aufwärts gehen mit dem Individuum, und gerade die ewige Dauer der Strafe ist notwendig, um es sicher zu seiner Vollkommenheit zu bringen. Darum muß die Strafe für das Individuum ihren die Seligkeit störenden Charakter verlieren, sobald es dieselbe als einen Hauptfaktor für seine sittliche Vorwärtsbewegung erkannt hat und einschätzt. Noch deutlicher wird die Vereinbarkeit von „ewiger Strafe" und „Seligkeit" für Lessings Gedankenwelt, wenn man erwägt, daß es für ihn eine Seligkeit im kirchlichen Sinn als absolutes, ungetrübtes Glück nicht gibt. Denn die Seele ist ja nach ihm keines Zustandes von lauteren Empfindungen fähig. Das gilt nicht bloß für ihren Zustand in diesem Leben, sondern auch im Jenseits [45]). Daher ist es auch verständlich, daß er exoterisch mit der Anschauung von der bessernden sokratischen Hölle oder der katholischen Lehre vom Fegfeuer sich mehr einverstanden erklärt hat, als mit der protestantischen Anschauung vom absoluten Gegensatz zwischen Himmel und Hölle, bzw. von dem jähen Übergang der Seele nach dem Tod an die eine oder andere Örtlichkeit [55]).

Über die Motive zur Herausgabe der Vorrede des Leibniz und damit auch zu seinen Äußerungen über das Thema derselben spricht sich Lessing folgendermaßen aus: „Meine Absicht geht, bei Bekanntmachung derselben nicht sowohl auf die verteidigte Wahrheit, als auf den Verteidiger, als auf dessen Gesinnungen und Gründe bei seiner Verteidigung. Beide sind miß-

[55]) XIII; L-Ma. 9, 170—171; H. 18, 98—100; nach Anführung des Anfangs vom 81. Kapitel aus Platos Gorgias sagt Lessing: Jener mittlere Zustand, den die ältere Kirche glaubt und lehrt, und den unsere Reformatores ohngeachtet des ärgerlichen Mißbrauchs, zu dem er Anlaß gegeben hatte, vielleicht nicht so schlechtweg hätten verwerfen sollen; was ist er im Grunde anderes als die bessernde Sokratische Hölle?

gedeutet und verkannt worden“ [36]). Lessing will zeigen, wie Leibniz exoterisch für eine Anschauung, speziell eine dogmatische oder kirchliche, eintreten konnte, auch wenn er dieselbe nicht teilte, weil sie mit seinem System mehr harmonierte als die der betreffenden kirchlichen oder dogmatischen Ansicht entgegensetzte, in diesem besonderen Fall die von den ewigen Strafen mehr als die von der Wiederbringung aller [56]). Leibniz ging dabei von der Überzeugung aus, daß in jeder Meinung ein Körnlein Wahrheit stecke, und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand“ [57]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Lessing mit seinem Aufsatz über „Leibniz von den ewigen Strafen“ die Veröffentlichung der Wolfenbüttler Fragmente vorbereiten wollte, und daß in dieser Hinsicht der „Berengarius Turonensis“ [58]), „Leibniz von den ewigen Strafen“, des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreyeinigkeit“ [59]), und „Von Adam Neuser, einige authentische Nachrichten“ [60]) Eine zusammenhängende Kette bilden. Durch den „Berengarius“ wollte er mit der Orthodoxie in ein erträgliches Verhältnis kommen, zugleich aber darauf hinweisen, daß ein Mann von der Überzeugung, die sich in ihm mit Notwendigkeit herausgebildet hat, nicht lassen kann [31]). Die Tendenz des Aufsatzes „Leibniz von den ewigen Strafen“ ist oben schon angegeben. Die gleiche finden wir auch in „Des Andreas Wissowatius Einwürfe usw.“ [61]), nur tritt hier mehr die negative Seite in den Vordergrund, der Nachweis, wie Leibniz von seinem System aus dazu kommen mußte, eine bestimmte (nämlich die sozinianische) Lehrmeinung

[56]) IV; L-Ma. 9, 158—159; H. 18, 85—86.

[57]) I; L-Ma. 9, 155—156; H. 18, 82—83.

[58]) L-Ma. 8, 257—350; H. 14, 85—194.

[59]) L-Ma. 9, 255—285; H. 18, 101—133.

[60]) L-Ma. 9, 352—404; H. 15, 25—78.

[61]) Arnsperger macht (Neue Heidelberger Jahrbücher VII, 52) darauf aufmerksam, daß die in den beiden Aufsätzen „Leibniz von den ewigen Strafen“ und „Des A. Wissowatius usw.“ behandelten Probleme diejenigen gewesen sind, welche nach seinem eigenen Bekenntnis den Reimarus zuerst in Zweifel an der Wahrheit der christlichen Religion hineingetrieben haben.

abzulehnen. Dazu gesellt sich aber eine ausdrückliche polemische Wendung gegen die damalige moderne Theologie, die die Wahrheit der christlichen Religion logisch und vernunftmäßig beweisen wollte. In dem Aufsatz über Adam Neuser, der einer Rettung dieses vielgeschmähten Antitrinitariers und Sozinianers gleichkommt, will Lessing zeigen, wie durch die Unduldsamkeit der Konfessionen ein Mann zum äußersten getrieben und so viel Unheil angerichtet werden kann, daß also Duldung abweichender Lehrmeinungen das einzig richtige ist[62]). Die unmittelbare Fortsetzung bildet das Wolfenbüttler Fragment: „Von Duldung der Deisten".

Wenn wir auf die Stellungnahme zur Wahrheit sehen, um die es schließlich allen Anhängern philosophischer Richtungen wie Religionen, Konfessionen und Sekten zu tun ist, um die es sich auch für Reimarus bei Abfassung seiner „Schutzschrift". um die es sich auch für Lessing bei Veröffentlichung der Fragmente gehandelt hat, so können wir sagen: im „Berengarius" zeigt Lessing, daß ein Mann an der von ihm als Wahrheit erkannten Überzeugung festhalten muß; in „Leibniz von den ewigen Strafen" und „Des Andreas Wissowatius Einwürfe usw." macht er die Begriffe „exoterische" und „esoterische" Wahrheit und ihre Berechtigung deutlich, in „Adam Neuser" mahnt er, die Überzeugung der anderen, auch wenn sie uns nicht als die Wahrheit erscheint, doch als ihre individuelle Wahrheitserkenntnis zu achten und zu dulden. So wollte er den Boden zur Veröffentlichung der Fragmente und zum Verständnis seiner eigenen Stellungnahme zu denselben vorbereiten.

Damit ist der Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen" nach seinen Entstehungsursachen in einen größeren Zusammenhang hineingestellt, und von hier aus kann die Ansicht Arnspergers über Lessings Motiv zur Abfassung desselben untersucht werden. Nach Arnsperger ist Lessings Position unter Abgrenzung nach rechts und links folgende: das Problem des Zeitalters und der Lessingschen Spekulation war die Frage

[62]) H. 15, 83, in der Einleitung zum ersten Fragment „Von Duldung der Deisten".

„Wie verhält sich die geoffenbarte Religion, insbesondere das Christentum, zu der natürlichen, zu der Vernunftreligion?“

Sowohl die Orthodoxen als die Deisten gehen davon aus, daß Offenbarung und Vernunft sich in einem unvereinbaren Widerstreit befinden; jene wollen darum die Religion allein auf die Offenbarung, diese auf die Vernunft gründen. Eine dritte Anschauung ist die: Der Widerstreit beider ist da; aber er ist nicht unlösbar. Es kann gezeigt werden von den positiven Religionen, daß sie nicht vernunftwidrig und nicht übervernünftig sind, sondern, daß sie nur so erscheinen; daß sie in Wahrheit aber vernunftgemäß sind, d. h. daß ihre Grundbegriffe vernunftgemäß können gedeutet werden. Das Christentum ist Vernunftreligion, Vernunftchristentum, und es soll nur als solches verstanden und dargestellt werden. Indem Lessing diesen Weg einschlägt, läßt er sich mit der „christlichen Philosophie“ der scholastischen Zeit vergleichen, deren Ziel das gleiche war: credo, ut intelligam. Deshalb ist auch die vernunftgemäße Umbildung und Erklärung der christlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit das Thema der Lessingschen Spekulation. Diesem Zweck dient der Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen“ und das Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw.“. Denn die christliche Vorstellung von der Unsterblichkeit kennt zwei Arten von Fortdauer: die der Bösen und die der Guten, Strafe und Belohnung, Verdammnis und Seligkeit. Die vernunftgemäße Deutung der ersteren, der Fortdauer der Bösen, ist Aufgabe des Aufsatzes über die Höllenstrafen, die vernünftige Auslegung der letzteren hat zum Gegenstand das Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw.“.

So Arnsperger (S. 8—12).

Bei der Besprechung soll mit dem letzten Punkt begonnen werden. Die Verteilung der vernunftgemäßen Deutung der christlichen Vorstellung vom Schicksal des Bösen und Guten auf die beiden Aufsätze: „Leibniz usw.“ und „Daß mehr als fünf Sinne usw.“ ist durch nichts begründet. In dem Aufsatz über die Höllenstrafen behandelt Lessing selbstverständlich das Schicksal beider, der Bösen und der Guten. Das ist schon

daraus deutlich, daß er ja diesen Unterschied im kirchlichen Sinn gar nicht gelten läßt, sondern erklärt, daß es sich hier nicht um ein Entweder — oder, sondern um unendlich viele Übergänge und Gradunterschiede handle, und daß Himmel und Hölle Seelenzustände des Individuums sind, die beide nebeneinander und zugleich in demselben statthaben. In dem Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw." aber spricht Lessing nirgends davon, daß er hier das Geschick der Guten allein erörtere. Vielmehr ist die ethische oder religiöse Betrachtung des Individuums hier ganz ausgeschaltet und ganz allgemein von der Entwicklung der menschlichen Seele als Monade die Rede.

Die Hauptfrage aber ist, ob Lessing den Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen" und — können wir hier gleich anfügen — das Fragment „Daß mehr als fünf Sinne usw." in der Absicht verfaßt hat, die Vernunftgemäßheit der christlichen Vorstellungen vom Jenseits und von der leiblichen Organisation nach dem Tode zu erweisen, und ob er ferner die antike Vorstellung von der Seelenwanderung darum umgebildet hat, „um sie mit der vernünftig erklärten christlichen Lehre identifizieren zu können" [63]). Diese Annahme ist schon darum äußerst unwahrscheinlich, weil ja, wie schon erwähnt, Lessing ausdrücklich betont, daß es ihm bei seinen Erörterungen nicht um die verteidigte Wahrheit, nicht um das christliche Dogma, sondern um die Gesinnungen des Leibniz und seine Gründe bei der Verteidigung jener Lehre zu tun sei. Arnspergers Auffassung wird ferner als unhaltbar erwiesen durch eine Betrachtung der Stellung Lessings zum geschichtlichen Christentum und im besonderen zu der in den Dogmen fixierten kirchlichen Lehre.

Nun kann ja darüber kein Zweifel sein, daß Lessing im Vergleich mit der Stellung, die viele Rationalisten und Deisten seiner Zeit dem Christentum gegenüber einnahmen, eine konservative Richtung hatte, die sich zum Teil aus Jugendeindrücken vom Kamenzer Pfarrhaus und der Meißner Fürstenschule erklärt [64]), zum größeren aber aus seinem klaren Urteil und ge-

[63]) Arnsperger S. 14.

[64]) Über Haus und Schule vgl. K. Lessing I, 8—45; D-G. I, 1—46; E. Schmidt I, 1—33 (1. A.).

schichtlichen Verständnis gegebener geistiger Größen entsprungen ist. Darum hat er nicht in das schlechthin ablehnende und verwerfende Urteil vieler seiner Zeitgenossen über die christliche Religion eingestimmt [65]). Vielmehr spricht eine Anhänglichkeit an die große geschichtliche Erscheinung, welche die christliche Religion bedeutet aus vielen seiner Äußerungen [66]). Aber es klingen doch auch aus den Worten, in denen er sich am entgegenkommendsten gegenüber dem Christentum ausspricht, schon allerlei Vorbehalte und Einschränkungen heraus. Und viele seiner Darlegungen zeigen deutlich, daß Lessing die christliche Religion als diese bestimmte geschichtliche Größe unhaltbar erscheint, daß er zum geschichtlichen Christentum, d. h. zu den historischen Bestandteilen desselben wie zu den auf diese sich gründenden metaphysischen (die darum in gewissem Sinn auch wieder historischen Charakter tragen) ein im wesentlichen nur negatives Verhältnis gehabt hat, daß er nicht gesonnen war, irgend etwas anzuerkennen, was sich nicht mit seiner Vernunfterkenntnis vereinigen ließ [67]). An diesem Ergebnis ändert auch die im Streit um die Wolfenbütteler Fragmente von Lessing eingenommene Position nichts, die den Anschein erwecken könnte, als habe er die Begründung für die Wahrheit des Christentums ganz in die Welt des Gemüts verlegt [68]). Denn die ent-

[65]) Brief an Nikolai vom 25. August 1769: Sonst sagen Sie mir von Ihrer Berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben, ja nichts. Sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viele Sottisen zu Markte zu bringen, als man will. Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen (L-Ma. 12, 278; H. 20, 1, 330; Nr. 178).

[66]) Vgl. L-Ma. 6, 15—16; L-Ma. 6, 230—231; L-Ma. 10, 16; H. 15, 262—263; L-Ma. 10, 126; H. 16, 101; L-Ma. 10, 40; H. 16, 13—14; L-Ma. 10, 130; H. 16, 106; L-Ma. 10, 307; H. 18, 198; L-Ma. 11, 2. 170—171; H. 17, 168—169; L-Ma. 11, 2, 404; H. 19, 628.

[67]) L-Ma. 10, 39; H. 16, 12; L-Ma. 10, 55; H. 16, 28; L-Ma. 10, 57; H. 16, 30; L-Ma. 10, 60—61; H. 16, 34; L-Ma. 10, 323; H. 18, 215; L-Ma. 11, 2, 243; H. 17, 249; L-Ma. 11, 2, 138—139; H. 17, 131—132; L-Ma. 9, 396; H. 15, 70.

[68]) L-Ma. 10, 14 und 155; H. 15, 261 und 16, 132; L-Ma. 10, 124; H. 16, 99; L-Ma. 10, 145; H. 16, 122; L-Ma. 10, 153—154; H. 16, 130—131; L-Ma. 11, 1, 504; H. 19, 476; L-Ma. 10, 155; H. 16, 132; L-Ma. 10, 156; H. 16, 133.

scheidende Frage ist die, wie Lessing zu diesem gefühlsmäßigen Christentum sich stellt, ob er selbst zu seinen Bekennern sich rechnet. Dagegen spricht der ganze Zusammenhang und die ganze Art der in Betracht kommenden Äußerungen. Diese gefühlsmäßige Stellung zum Christentum schreibt Lessing eben dem einfachen Christen zu. Der hat sich noch nicht zur Vernunfterkenntnis erhoben; er ist der Anhänger einer positiven Religion, deren Sätze nicht unmittelbar aus der Vernunft evident werden. Darum meint Lessing, wenn ein solcher Christ seinen Glauben nicht mehr auf die Aussagen der Bibel stützen kann, so kann er ihn auf das Gefühl seiner Wahrheit und seines Wertes für ihn selbst bauen, und das ist überhaupt besser als auf zufällige geschichtliche Überlieferung. Also ist ihm diese gefühlsmäßige Religion nicht die höchste; sie erscheint ihm nur als die beste für die Bekenner einer positiven Religion, ohne daß er sich selbst damit zufrieden geben würde.

Dieser Tatbestand wird bestätigt durch seine Definition von „Glauben“: „Glauben heißt aus natürlichen Gründen für wahr halten [69])“ und durch seine Auffassung vom Wesen der Seligkeit als Erleuchtung [70]). Auch seine Ausführungen über Enthusiasmus und Schwärmerei in einem nachgelassenen Aufsatz [71]) zeigen klar, daß Lessing Gefühl und Begeisterung als ein Element des religiösen Vorgangs gelten läßt, ihm aber das vernünftige Denken als Regulator überordnet und letzteres entschieden als das Höhere und Wichtigere betrachtet, jedenfalls für den Bekenner der natürlichen Religion. In der Frage nach der Wahrheit der Religion hat bei ihm allein die Vernunft die Entscheidung.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Unmöglichkeit, daß Lessing das Christentum, soweit es sich auf Geschichte und

[69]) L-Ma. 9, 283; H. 18, 132.

[70]) „Nun ist, soviel ich, mit Erlaubnis des Herrn Hauptpastor Göze, davon verstehe, die letzte Absicht des Christentums nicht unsere Seligkeit, sie mag herkommen, woher sie will: sondern unsere Seligkeit, vermittelst unserer Erleuchtung; welche Erleuchtung nicht bloß als Bedingung, sondern als Ingredienz zur Seligkeit notwendig ist; in welcher am Ende unsere ganze Seligkeit besteht.“ L-Ma. 10, 181; H. 16, 162 (4. Anti-Göze).

[71]) „Über eine Aufgabe im Teutschen Merkur“ (L-Ma. 11, 2, 67—74; H. 18, 352—359).

übervernünftige Offenbarung gründet, gefühlsmäßig festgehalten hätte, nachdem er seine geschichtliche und vernunftmäßige Unhaltbarkeit erkannt zu haben glaubte.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß es für Lessing an den positiven Religionen, auch am Christentum, mancherlei vernunftwidrige und übervernünftige Bestandteile gegeben hat, nämlich alles, was sich nicht als Vernunftwahrheiten begreifen ließ, d. h. aber für ihn, was das Wesentliche der positiven Religionen bzw. des Christentums ausmacht [72]). Es hat für ihn kein „credo ut intelligam" gegeben, und er würde sich gewiß über die Ehre, sich mit den Scholastikern als christlicher Philosoph [73]) in Parallele gesetzt zu sehen, gewundert haben.

So war es denn auch nicht sein Bestreben, die Vernünftigkeit des Christentums zu erweisen und zu retten. Darum war auch nicht das Thema seiner Spekulation und nicht der Hauptzweck seines Aufsatzes „Leibniz von den ewigen Strafen", die christliche Vorstellung von der Unsterblichkeit als vernünftig zu erklären und darzustellen oder sie zu vernünftigen weiterzubilden und dann als christliche festzuhalten[73a]). Der Hauptzweck dieses Aufsatzes ist vielmehr schon oben (S. 40 f., 44) angegeben. Eine Nebenabsicht war, unter Kritik der christlichen Vorstellungen vom Jenseits und vom Los der Guten und Bösen daselbst, die ihm vernunftgemäß erscheinende Anschauung über das jen-

[72]) L-Ma. 11, 2, 204; H. 17, 211.

[73]) Die Bezeichnung Lessings als christlichen Philosophen stammt von Guhrauer (Less. Erziehung usw. S. 66); dagegen hat sich schon Danzel erklärt in N. J. A. Lit.-Zeitung 1848, Nr. 173 (S. 690); Guhrauer sich verteidigt in D-G. II, 2, 120 (1. A.), II, 383 (2. A.); Hebler den Titel für Lessing abgewiesen (S. 90).

[73a]) Diesen Tatbestand zeigt auch deutlich Lessings Stellung zum kirchlichen Dogma, zur Orthodoxie und damaligen neumodischen Theologie. Dafür sind folgende Äußerungen von Wichtigkeit: Br. an M. Mendelssohn vom 9. Januar 1771 (L-Ma. 12, 337—338; H. 20, 1, 400, Nr. 222); ferner: L-Ma. 9, 282—283; H. 18, 131; Br. an Karl Lessing vom 8. April 1773 (L-Ma. 12, 469; H. 20, 1, 552, Nr. 305); Br. an denselben vom 14. Juli 1773 (L-Ma. 12, 472; H. 20, 1, 556, Nr. 307); Br. an denselben vom 2. Febr. 1774 (L-Ma. 12, 484—485; H. 20, 1, 571—572, Nr. 319); L-Ma. 9, 408—409; H. 15, 102—103; L-Ma. 10, 17; H. 15, 264; L-Ma. 10, 28; H. 15, 276; Br. an K.

seitige Schicksal, d. h. über die Folgen der guten und bösen Handlungen der Menschen zu entwickeln.

8. Die nächste Veröffentlichung, in der Lessing sich zu unserem Gegenstand, freilich nur andeutungsweise äußert, ist seine Bemerkung in den Zusätzen zu den „philosophischen Aufsätzen" von *Karl Wilhelm Jerusalem*, dem unglücklichen Sohn des Braunschweiger Abtes Jerusalem. Sie hat Lessing im Jahre 1776 herausgegeben, um der Welt zu zeigen, daß der junge Jerusalem nicht der sentimentale, haltlose Mensch gewesen ist, als welcher er von Goethe in des „Jungen Werthers Leiden" nach allgemeiner Ansicht gezeichnet war [74]). Die Herausgabe war schon für die Leipziger Messe 1775 geplant [74]); Lessing hatte schon vor seiner Abreise von Wolfenbüttel (am 9. Februar 1775) Jerusalems Schriften drucken lassen und zur Begutachtung an Mendelssohn geschickt; der mit seiner Antwort länger als Lessing lieb war zögerte. Erst nach Mendelssohns Antwort wollte er die Vorrede schreiben, und darf man wohl mit Recht annehmen — auch die Zusätze, für die er offenbar seines philosophischen Freundes Gedanken verwerten wollte [75]). Daß Lessing

Lessing vom 20. März 1777 (L-Ma. 12, 577; H. 20, 1, 696, Nr. 424); Br. an denselben vom 5. Mai 1777 (L-Ma. 12, 587; H. 20, 1, 712—713, Nr. 438).

Aus diesen Stellen wird jedenfalls das eine deutlich, daß es Lessing nicht darum zu tun gewesen sein kann, die Vernünftigkeit des Christentums und seiner Vorstellungen vom Jenseits zu erweisen.

[74]) Vgl. Weiße an Garve (Leipzig, 4. März 1775) und Weisse an Blankenburg (Leipzig, 20. Mai 1775) bei D-G. II, 670—671. Zum Inhalt dieser Briefe sei noch bemerkt: Eine Abhandlung Jerusalems über „Die Unsterblichkeit und über die Bestimmung des Menschen" hat Lessing nicht herausgegeben. Wenn Weiße richtig gehört und berichtet hat, so könnte damit keine andere als die „Über die Freiheit" gemeint sein; denn es ist wohl kaum anzunehmen, daß Lessing eine solche Abhandlung nicht herausgegeben hätte, wenn sie in seinem Besitz gewesen wäre. Dann aber können wir aus jener Äußerung Lessings Weiße gegenüber entnehmen, was an Jerusalems Abhandlung und in den Besprechungen mit ihm für Lessing im Vordergrund des Interesses stand. Dadurch würde erwiesen, wie sehr ihm auch bei der Debatte über die Willensfreiheit des Menschen Bestimmung und die Erreichung derselben in einem andern Leben das wichtigste war.

[75]) Br. an K. Lessing vom 21. März 1775 (L-Ma. 12, 510—511; H. 20, 1, 607, Nr. 346).

auch die Zusätze erst nachher geschrieben hat, wird man schließen dürfen aus seinen Worten im Brief an Mendelssohn vom 16. Juni 1776: „Ob ich Ihre Anmerkung über den ersten Aufsatz recht gefaßt habe, werden Sie wohl sehen, sonst mir es hoffentlich nicht übel deuten, daß ich keinen anderen Gebrauch davon gemacht habe" [76]). Da Lessings Besprechung von Jerusalems Aufsätzen eben in den Zusätzen steht, so muß es sich hier um eine Verwertung von Mendelssohns Anmerkung in den Zusätzen handeln; also waren diese nicht schon mit den Aufsätzen an Mendelssohn gesandt worden, sondern sind um die gleiche Zeit wie die Vorrede entstanden. Das Buch erschien Ende April 1776. So wird die Abfassung der Vorrede und der Zusätze wohl in die zweite Hälfte des März oder die erste des April fallen [77]).

Für unseren Gegenstand von Wichtigkeit ist der Zusatz Lessings zur dritten Abhandlung Jerusalems, die den Titel trägt „Über die Freyheit" und dadurch mittelbar diese Abhandlung selbst. Denn der Zusatz Lessings, auch der Teil desselben, der für uns am unmittelbarsten in Betracht kommt, kann nicht untersucht und verstanden werden ohne Berücksichtigung der Ausführungen Jerusalems.

Es wird darum zuerst nötig sein, den Inhalt der letzteren in den Hauptzügen sich zu vergegenwärtigen. Der Aufsatz ist, wie die beiden noch folgenden, in der Form des Briefes gehalten. Jerusalem beginnt denselben mit den Worten: „Ich erfülle hier-

[76]) L-Ma. 12, 542; H. 20, 1, 643, Nr. 376.

[77]) In dem Brief an Eva König vom 14. April (nach L-Ma. 12, 531), richtiger vom 19. April 1776 (nach H. 20, 1, 629—630) nimmt Lessing mit den Worten „in der Tat habe ich jetzt vor der Messe noch alle Hände voll zu tun, weil ich verschiedene Dinge fertig machen muß, die vor dem Jahrmarkte unvollendet geblieben waren", ohne Zweifel auf sein Vorwort und Zusätze zu Jerusalems Aufsätzen Bezug. Also waren sie damals noch nicht gedruckt. Da Lessing aber schon mit dem Brief an seinen Bruder Karl vom 28. April 1776 (L-Ma. 12, 533; H. 20, 1, 632, Nr. 365) drei Exemplare der Aufsätze versendet, so wird es sich am 19. nicht mehr um Arbeit am Manuskript, sondern den Korrekturbogen gehandelt haben. Im Brief an Ebert vom 29. April (L-Ma. 12, 534; H. 20, 1, 632; Nr. 366) sowie an Heyne vom 4. Mai (L-Ma. 12, 535; H. 20, 1, 635, Nr. 369) ist jedenfalls auch von diesen Aufsätzen Jerusalems die Rede.

mit Ihr Verlangen, Ihnen meine Gedanken über die Freiheit des Menschen, worüber wir uns neulich mündlich nicht völlig vereinigen konnten, schriftlich zu wiederholen" (S. 21). Damit stellt sich die Abhandlung als die Fortsetzung und weitere Ausführung von Gesprächen Jerusalems mit einer zweiten Person dar. Nun sagt Lessing in der Vorrede über Jerusalem und ihren gegenseitigen Verkehr: „Der junge Mann als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft..... da wir einander selten, oder nie (anders) als unter vier Augen sprachen: so war unser Gespräch immer sogleich gefunden..... Die Grundsätze einer gewissen ersten Philosophie, deren man sich lieber jetzt schämt, waren ihm sehr geläufig" (Bl. 3—4). Lessing und Jerusalem haben also miteinander philosophische Gespräche geführt. Dies wird noch weiter bestätigt durch die Worte, mit denen Lessing seine Zusätze einleitet: „Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unserer Gespräche gewesen" (S. 105) und durch den Schluß des Zusatzes zur dritten Abhandlung Jerusalems: „Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte" (S. 113). Also haben sie auch über die Willensfreiheit gesprochen. So liegt die Annahme am nächsten, daß Jerusalem seine Gedanken schriftlich fixiert und die Niederschrift Lessing übergeben hat. Daraus erklärt sich am besten auch, daß Lessing im Besitz derselben war; denn sie sind ihm nicht erst nach Jerusalems Tod, etwa von dessen Vater, übersandt worden[78]). Deshalb ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die in dem Aufsatz von Jerusalem angeredete Persönlichkeit niemand anders ist als Lessing selbst.

Wenden wir uns nach dieser Feststellung dem weiteren Inhalt der Schrift zu! Jerusalem formuliert das Grundproblem des „Streites über die Freiheit unsrer Handlungen" folgendermaßen: alles hängt von der Beantwortung der Frage ab: ob wir einige Gewalt über unsere Vorstellungen haben? ob wir, bloß durch unseren Willen, selbst Vorstellungen in uns hervor-

[78]) Nach dem Brief Weißes an Blankenburg (vgl. Anm. 74, S. 48) hätte Jerusalem die Abhandlung sogar bei Lessing abgefaßt. Auch Lessings Brief an Eschenburg vom 21. Dezember 1774 zeigt Lessing im Besitz von etlichen Abhandlungen Jerusalems (H. 20, 1, 579; Nr. 337).

bringen können? oder ob wir wenigstens die, welche durch die äußeren Objekte unmittelbar oder mittelbar in uns hervorgebracht sind, dadurch freiwillig stärken oder schwächen können, daß wir, ohne andern Grund als unsern Willen dazu zu haben, unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe richten oder davon abziehen [79]). Haben wir solche Gewalt nicht, so helfen alle Ausflüchte, auch die Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit, nichts; wir sind dann nicht frei; wir können so wenig als Urheber unsrer Handlungen angesehen, werden als der Hammer in der Uhr von der Zahl der Stunden, die er schlägt (S. 23/24).

Über die Richtigkeit der Problemstellung und der Folgerungen war Lessing mit Jerusalem einig; aber Lessing wollte nicht zugeben, daß wir keine solche Gewalt über unsere Vorstellungen haben, er wollte diese Gewalt für eine weiter nicht erklärbare Kraft unsrer Seele halten, deren Dasein unser Gefühl verbürge, an der aber unsere Vernunfterkenntnis ihre Grenze finde (S. 24/25).

Jerusalem bestreitet diesem Einwand gegenüber, daß irgendein Gefühl gegen die unwidersprechlichen Gründe entscheiden könne, womit die Vernunft uns alle Gewalt über unsere Vorstellungen abspricht; ferner, daß wir ein Vermögen haben, bloß durch unseren Willen Ideen hervorzubringen; denn das würde bedeuten, daß wir die Idee haben, ehe wir sie haben [80]); endlich, daß wir unsere Vorstellungen stärken oder schwächen können, indem wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten oder davon abziehen, oder unsere Entschließungen bloß nach unserem Willen, ohne irgendeinen anderen Grund, aufschieben können. Denn es muß immer ein zureichender Grund dazu vorhanden sein; dieser zureichende Grund muß immer eine Vorstellung unserer Seele sein, die eben nicht einfach durch unseren Willen hervorgebracht werden kann (S. 25—27). So ergibt sich, daß

[79]) Ähnlich spricht sich Leibniz aus vor allem in seinen Auseinandersetzungen mit Hobbes und mit King; vgl. Theod. Refl usw. § 5 (Erdm. 631). Ferner § 6 (Erdm. 631); ferner Remarques usw. § 21 (Erdm. 646); ferner § 24 (Erdm. 449);

[80]) Ähnlich Leibniz Theod. Remarques usw. §. 16 (Erdm. 643)

man die Lehre von der Freiheit nicht behaupten kann, ohne die ersten Gründe aller unsrer Erkenntnis über den Haufen zu stoßen, die Folgen davon mögen sein, welche sie wollen (S. 30/31). Damit wendet sich Jerusalem den Folgen der Leugnung der Willensfreiheit, d. h. Entkräftung der dagegen erhobenen Vorwürfe zu. Dem ersten Vorwurf, daß bei Annahme der Willensbestimmtheit aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, begegnet er durch eine Untersuchung des Begriffs „Tugend". Sie besteht darin, daß wir das, was unsere Vernunft uns als das höchste Gut vorstellt, demjenigen, was uns unsere Leidenschaften als gut vorstellen, bei unsrer Wahl vorziehen und darnach unsere Handlungen richten; die Tugend ist also die Beherrschung unsrer Leidenschaften durch die Vernunft, d. h. die Fähigkeit die dunklen Vorstellungen unsrer Seele zu deutlichen aufzuklären [81]). Tugendhaft ist demnach derjenige, der nach deutlichen, lasterhaft, wer nach dunklen Vorstellungen handelt.

So bleibt die Tugend immer moralische Vollkommenheit, das Laster moralische Unvollkommenheit. Denn auch bei einer absoluten Notwendigkeit bleibt derjenige Mensch, der nach deutlichen Begriffen handelt, d. h. der tugendhafte, vollkommener als der, welcher nach dunklen handelt, d. h. der Lasterhafte. Also ist der Wert der Tugend gerettet (S. 31/38).

Die Entgegnung auf den zweiten Vorwurf, daß nämlich bei Annahme der Willensbestimmtheit das Verhalten des Menschen in diesem Leben keinen Einfluß auf sein Schicksal nach dem Tode haben könne, leitet Jerusalem ein mit der Beantwortung der Frage, wie wir uns das Verhältnis unseres Schicksals nach dem Tode zu unserem Wandel in diesem Leben zu denken haben. Willkürliche Belohnungen und Strafen im Jenseits, also z. B. Übergang der Lasterhaften in einen unglücklicheren und unvollkommeneren Zustand, lehnt er ab als der Gerechtigkeit und Güte Gottes wie dem allgemein in der Natur geltenden Gesetz des

[81]) Wie Jerusalem trotz seines Determinismus diese Vorgänge als möglich gedacht haben mag, kann man wohl am besten aus Leibniz entnehmen; vgl. Lettre à Mr. Coste (Erdm. 449); ferner Théod. Reflek. usw. § 4 (Erdm. 630); ferner § 5 (Erdm. 631); ferner Remarques usw. § 24 (Erdm. 649).

Fortschritts widersprechend und scheiternd an der Unmöglichkeit, die Menschen in die zwei scharf getrennten Klassen „Gute" und „Böse" zu scheiden. Dann kann der Übergang zu jenem Leben nur ein allgemeiner Übergang zu einem höheren Grad von Vollkommenheit sein. Dieser aber muß sich, weil nichts ohne zureichenden Grund ist, aus dem Grad von Vollkommenheit, den ein jeder Mensch in diesem Leben gehabt hat, erklären lassen, und nach demselben verschieden sein (S. 48/49) [82]).

Von dieser Position aus läßt sich der zweite Einwand gegen die Notwendigkeit unserer Handlungen leicht zurückweisen: der Grad unsrer zukünftigen Vollkommenheit richtet sich nach dem unsrer gegenwärtigen, also muß auch der Tugendhafte in jenem Leben notwendig zu einem höheren Grad derselben erhoben werden als der Lasterhafte; folglich bleibt der Einfluß unserer Handlungen auf unser zukünftiges Schicksal bei der Notwendigkeit unserer Handlungen und bei einer selbsttätigen Freiheit derselbe (S. 49/50).

Jerusalem fügt noch hinzu: nach diesen Begriffen von Tugend und Laster und deren Einfluß auf unser zukünftiges Leben kann sich der Lasterhafte mit ebenso wenig Recht darüber beklagen, daß er nach dem Tod mit dem Tugendhaften nicht ein gleiches Schicksal genießt, als sich der Hurone darüber beklagen kann, daß ihm nicht der Geist eines Leibniz zuteil geworden und er die Freuden nicht schmeckt, die dieser in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen gefunden. Außerdem konnte Gott nicht zwei Menschen einen gleichen Grad von Vollkommenheit, eine gleiche Vorstellungskraft, geben; denn das würde mit dem Satz des Nichtzuunterscheidenden streiten (S. 52).

Den dritten Einwurf gegen die Notwendigkeit unserer Handlungen, daß dann Gott die Ursache alles moralisch Bösen in der Welt sei, kann Jerusalem nicht widerlegen, aber er will ihm sein Gewicht nehmen durch den Hinweis darauf, daß das moralisch Böse nichts anderes ist als eine Unvollkommenheit, die aus der eingeschränkten Vorstellungskraft der vernünftigen

[82]) Vgl. die Übereinstimmung dieser Gedanken mit denen Lessings in „Leibniz von den ewigen Strafen" (X—XV); L-Ma. 9, 163—168; H. 18, 92—96.

Geschöpfe entsteht. So erscheint es für den Schöpfer nicht unanständiger, Wesen zu erschaffen, die aus Mangel an deutlichen Begriffen ihre Leidenschaften nicht besiegen, als solche, die aus einer gleichen Ursache ein Newtonsches Problem nicht auflösen können. Dem Einwand: Warum schafft Gott solche unvollkommene, eingeschränkte Geschöpfe? Wäre es nicht seiner Weisheit anständiger, sie in ihrem Nichts zu lassen? begegnet Jerusalem mit der Überlegung: Diese Frage bedeutet so viel als: warum schafft Gott überhaupt? Vollkommene Geschöpfe mit uneingeschränkten Fähigkeiten konnte er nicht schaffen. Das intelligenteste Wesen aber und das dümmste, das beste und das schlechteste sind nur dem Grad nach verschieden. Die niedrigste Stufe von Dasein ist immer noch besser als das Nichtsein. Also muß ihn der Schöpfer dem Nichtsein vorziehen und ihm Existenz geben [83]).

Ehe wir zu den Zusätzen Lessings weiter gehen, muß untersucht werden, welcher Art diese Lehre Jerusalems von der Unfreiheit des menschlichen Willens ist, in welchem Sinn er von derselben redet. Jerusalem bewegt sich bei der Behandlung des Problems durchaus auf psychologischem und logischem Gebiet; er operiert wie Leibniz einfach mit dem Satz vom zureichenden Grund: wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund; dieser muß immer in einer Vorstellung bestehen; also muß der Wille immer durch eine Vorstellung bestimmt sein. Jerusalems Determinismus — wenn wir dieses vieldeutige Wort gebrauchen wollen — ist also ein psychologisch begründeter Determinismus. Aber er geht über Leibniz hinaus, indem er gerade den von diesem geltend gemachten Unterschied zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit (vgl. z. B. Lettre à Mr. Coste, Erdm. 447/48) — dem freilich die Unklarheit anhaftet, daß logische Notwendigkeit und zwingend wirkende Kausalität nicht genügend unterschieden werden — nicht anerkennt. Jerusalems Notwendigkeit der menschlichen Handlungen ist, wie die von Leibniz, orientiert an dem Gegensatz

[83]) Einem ähnlichen Gedanken, den King ausführt, stimmt Leibniz zu, vgl. Théod. Remarques usw. § 7 (Erdm. 638).

zur Lehre von der Willkür, dem liberum arbitrium in dem Sinn, daß der Mensch unter gleichen Umständen verschieden handeln, grundlos aus sich heraus so oder so sich soll entscheiden können. Leibniz sucht zwischen willkürlicher Wahlfreiheit und absoluter Notwendigkeit einen Mittelweg, den aber Jerusalem nicht für gangbar erklärt. Er geht sogar so weit, die Vorgänge im Innern des Menschen beim Wollen und Handeln in vollständige Parallele zu den rein mechanischen beim Schlagen der Stunden in einer Uhr zu setzen. Im übrigen untersucht Jerusalem das Verhältnis des menschlichen Willens zu Gott gar nicht. Er spricht auch nicht davon, daß Gott unmittelbar im menschlichen Willen sich auswirke, daß die göttliche Allmacht etwa die menschliche Selbständigkeit erdrücke, oder daß der Mensch nur ein Modus Gottes sei. Daß Gott die unmittelbare Ursache des Bösen sei, wird Jerusalem darum anerkannt haben, weil der Mensch in seinem Dasein aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen und von Gott so eingerichtet worden ist, daß sein Wille durch Vorstellungen bestimmt wird, der Mensch aber auf den Ablauf derselben keinen Einfluß hat, also nicht als selbständige Kausalität zwischen die Gottes und die der menschlichen Vorstellungen eingeschaltet werden kann.

Den Darlegungen Jerusalems hat Lessing folgende Bemerkungen beigefügt: Der dritte Aufsatz zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgen so verschrien ist, und gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas, wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Tätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann. — Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke

dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch tue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? Einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? Also von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Spekulation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet (S. 111/113).

Die Erörterungen Jerusalems zusammen mit den Ausführungen Lessings rufen etliche Fragen hervor: 1. Welche sind nach Lessings Meinung die Einwendungen, die die Spekulation gegen das System Jerusalems machen kann, und gegen welche Punkte desselben richten sich diese? 2. Welches ist das zweite System, durch das allein sie sich heben lassen? 3. Inwieweit identifiziert sich Lessing mit Jerusalems Ansicht von der Unfreiheit der menschlichen Handlungen? 4. Inwieweit leistet also dieses zweite System ihm selbst den gleichen Dienst, den es nach seiner Meinung seinem Freund Jerusalem hätte leisten können?

Die Einwendungen der Spekulation im Unterschied von denen, die von seiten der Moral erhoben werden können, sind ohne Zweifel solche, die sich auf das Verhältnis Gottes zum Menschen bzw. zum Bösen im Menschen beziehen. Diese Vermutung wird verstärkt durch die Beobachtung, daß Lessing sich zu der Verteidigung der Ungleichheit des sittlichen Zustandes der Menschen und der Tatsache, daß Gott die Ursache alles Bösen sei, nicht direkt äußert. Die Abmilderung dieses letzteren Vorwurfs, den man der Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens machen kann, vollzieht Jerusalem eigentlich durch Zurückführung desselben auf jenen ersten und die Verteidigung gegen denselben: die moralische Unvollkommenheit ist eben auch eine Art der intellektuellen Unvollkommenheit; diese Unvollkommenheit ist aber nötig wegen der Notwendigkeit der Endlichkeit aller Geschöpfe (vgl. oben S. 53—54).

Diese Gedankengänge haben Lessing offenbar nicht befriedigt, und zwar nicht wegen der Zurückführung der sittlichen Unvollkommenheit auf die intellektuelle (denn damit hat er sich im Vorhergehenden einverstanden erklärt), sondern darum, weil Jerusalem mit dieser sittlichen Unvollkommenheit als letztem sich zufrieden gibt. Lessing dagegen erachtet es als Gottes nicht würdig, eine Anzahl Menschen auf solcher Stufe stehen und sie nicht die sittliche Vollkommenheit erreichen zu lassen. Auch für den, der die Freiheit des menschlichen Willens, annimmt, ist das ein drückendes Problem — er kann sich aber immerhin dabei beruhigen: der Mensch ist einzig und allein selbst daran schuld , es wird aber viel schwerer empfunden von dem, der die Unfreiheit des menschlichen Willens behauptet und zugleich die Güte und Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit Gottes festhalten will, wie das Jerusalems Bestreben war.

Die Art, wie Leibniz diese Schwierigkeiten zu heben sucht, hat offenbar weder Jerusalem noch Lessing genügt. Die Einwendungen der Spekulation gegen die Anschauungen Jerusalems würden also wohl lauten: damit wird Gott nicht bloß zum Urheber alles Bösen in der Welt gemacht, sondern zur Ursache, daß eine große Anzahl von Individuen auf niederster und niederer sittlicher Stufe überhaupt stehen bleiben, daß noch viel mehr ihre Bestimmung der sittlichen Vollkommenheit nie erreichen, daß also ein Widerspruch durch Gottes Schöpfung geht, sofern er Wesen schafft mit einer Bestimmung, die sie durch seine Schuld doch nie verwirklichen können.

Ein weiterer damit zusammenhängender Einwand wird nach Lessings Gedankengang vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit Gottes aus erhoben werden müssen: die sittliche und auch die intellektuelle Ungleichheit kann nicht das letzte sein. Vielmehr verlangt die Gerechtigkeit Gottes, daß alle Menschen die gleiche Ausbildung ihrer moralischen und intellektuellen Kräfte erreichen.

Wenn diese Einwendungen gegen Jerusalems Anschauungen sollen gemacht werden können, so muß dabei vorausgesetzt werden, daß er dem jetzigen Dasein eine entscheidende Bedeutung für das ganze jenseitige Leben des Menschen zuschreibt.

oder daß der Mensch eben gerade als Vereinigung der Seele mit dieser bestimmten Art von Körper seine Bestimmung erreichen müsse. Hinsichtlich des ersten Punktes muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß Jerusalem dieser Meinung gewesen; denn die Lehre der evangelischen Kirchen ist das, und der Einfluß derselben mag sich auch bei Jerusalem geltend gemacht haben, wie das ja bei Leibniz ohne Zweifel der Fall gewesen ist.

Aber wenn Jerusalem auch eine fortgehende Weiterentwicklung im Jenseits angenommen hätte, so wäre von seiten Lessings immer noch der Einwand möglich gewesen: wenn die Folgen der menschlichen Lebensführung, wenn Belohnungen und Strafen nur natürliche sein sollen und keine willkürlichen, so müssen auch die Verhältnisse, unter denen sie eintreten, d. h. das Verhalten des Menschen in diesem Leben für ihn seine weitere Wirkung entfaltet, natürliche, also den gegenwärtigen ähnliche oder gleiche sein; es kann dann zwischen dem Zustand nach dem Tod und dem jetzigen auch nicht jener fundamentale Unterschied sein, der für gewöhnlich angenommen wird; es muß also ein Wiedereintritt der Seele in irdische Verhältnisse gefordert werden.

So müßten denn die Einwendungen, die Lessings Meinung nach die Spekulation erheben kann, die sein, daß der Mensch gerade als Mensch, als diese bestimmte Vereinigung einer bestimmten Art von Seele mit dieser bestimmten Art von Körper, daß er in diesen irdischen Verhältnissen die Folgen seiner Lebensführung während des jetzigen Daseins an sich erleben und weiterhin seine Vollkommenheit erlangen müsse, ja daß alle Individuen als Menschen die gleiche intellektuelle und moralische Stufe erreichen müssen, andernfalls ein Widerspruch in Gottes Wesen, ein Mangel an Macht oder an Weisheit oder an Güte oder Gerechtigkeit sich herausstellen würde [84]).

[84]) Die Frage, was das für Einwendungen gegen den Determinismus sein können, ist unter allen Forschern, die sich mit den hier zu besprechenden Problemen befaßt haben – obwohl die andere, welches denn das zweite System sei, nur durch Beantwortung jener ersten Frage ihre Lösung finden kann —, nur von Hebler und Arnsperger aufgeworfen und beantwortet

Wir können nun weitergehen zu der Frage, welches denn das „zweyte gemeinen Augen ebenso befremdende System“ ist, durch das nach Lessings Ansicht jener Einwand sich heben läßt, d. h. doch offenbar, jener Einwand entkräftigt oder beseitigt, also die Lehre von der Bestimmtheit des Willens im Sinn Jerusalems gestützt und verteidigt werden kann. Nach dem oben Ausgeführten muß es ein System sein, wodurch ermöglicht wird, daß jeder Mensch die Folgen seiner Lebensführung während des gegenwärtigen Daseins in dem zukünftigen auch wirklich als natürliche Folgen, d. h. in einem Leben unter gleichen oder ähnlichen Daseinsbedingungen erlebt, daß ferner jeder Mensch seine Bestimmung, die ihm als Menschen mögliche Vollkommenheit auf Erden in seiner menschlichen Daseinsform erreicht und daß allen Menschen die gleiche Vollkommenheit, die gleiche Ausbildung ihrer sittlichen, ja überhaupt ihrer geistigen Kräfte und Eigenschaften zuteil wird. Das ist nur möglich bei der Annahme, daß er zu wiederholten Malen in menschliche Daseinsform eingehen kann und durch dieses Eingehen eine Weiterentwicklung des Menschen erzielt wird, also bei der Annahme der Wiederkehr der Seelen ins irdisch-menschliche Leben und ihrer dadurch bewirkten geistigen Höherentfaltung.

Die Vermutung, daß es sich bei den Einwänden, von denen Lessing redet, um die oben besprochenen und bei dem zweiten System, durch das sie beseitigt werden können, um die Wiederkehr der Seelen handle, wird nun zu annähernder Gewißheit erhoben durch ein weiteres Fragment, das Karl Lessing aus des Bruders Nachlaß veröffentlicht hat [85]). Es ist eine Bemerkung, die Lessing zu einem Gedanken in Joachim Heinrich Campes 1773 erschienenen „philosophischen Gesprächen“ sich

worden. Hebler sagt: Es läßt sich gegen den Determinismus, und zwar gerade gegen denjenigen, welcher, wie der Jerusalemsche und Lessingsche auf Gott zurückgeht, einwenden, er sei unvereinbar damit, daß so viele Menschen ihre Bestimmung verfehlen (S. 158). Denselben Gedanken führt auch Arnsperger aus (S. 25). Es ist aber zu beachten, daß Lessing nicht bloß von einer Einwendung, sondern von Einwendungen redet.

[85]) Theologischer Nachlaß, Berlin 1784, Vorwort S. 37 ff., L-Ma. 11, 2, 25—26; H. 18, 364—365.

aufnotiert und weiter ausgearbeitet in einem Brief dem Verfasser hat mitteilen wollen, woran er aber durch Krankheit verhindert worden ist. Das Bruchstück ist von Lessing anfangs Oktober, wahrscheinlich am 5. oder 6. Oktober 1778, niedergeschrieben worden [86]).

Was Lessing Anlaß zu seiner Anmerkung gegeben hat, ist folgende Ausführung Campes. Im zweiten Gespräch ist zwischen Agathokles und Hermogenes festgestellt worden, daß die allgemeine Bestimmung des Menschen eine unbestimmte (= unbegrenzte) Entwicklung seiner Kräfte und Fähigkeiten sei. Nun kommt Hermogenes S. 119 (der Schrift) auf die Frage: Warum denn die göttliche Weisheit eine solche Verschiedenheit in Absicht der Grade der Ausbildung unter den Menschen beliebt und warum sie dieselben nicht vielmehr allezu einem gleich hohen Grade der Vollkommenheit bestimmt habe. Agathokles antwortet: „Diese Frage gehört offenbar nicht für uns."

Zu dieser Antwort bemerkt nun Lessing folgendes: Soll das heißen: wir sind nicht berechtigt, auf diese Frage Mißvergnügen mit der Einrichtung des Schöpfers zu gründen? In diesem Verstande habe ich nichts dagegen. Auch lerne ich aus der täglichen Erfahrung, daß kein Mensch mit der gegenwärtigen Ausbildung seiner Geistesfähigkeit mißvergnügt ist, und es dünkt mich, daß es ganz wider die Natur des Menschen wäre, wenn er damit mißvergnügt sein könnte. Er kann sich wohl einbilden, daß

[86]) Arnsperger setzt (S. 4) die Niederschrift der Notiz Lessings, offenbar im Anschluß an E. Hallier, Joach. H. Campes Leben und Wirken S. 36, unbestimmt in den September 1778; Kretzschmar datiert dieselbe, ohne genauere Begründung, auf 20. September 1778 (S. 135), R. Falke (S. 49), K. Heckel (S. 48) setzen ohne ersichtlichen Grund den Brief Lessings an Campe in den Dezember 1779. Das oben angegebene Datum wird durch folgende Überlegungen gewonnen: der Brief an Campe (L-Ma. 12, 615—616; H. 20, 1. Nr. 479) nimmt auf das Fragment Bezug; es sollte den Schluß desselben bilden. Da der Anfang des Briefes 8 Tage vor seiner Absendung geschrieben wurde, so gewiß auch jenes Konzept des Schlusses, der uns nun als Fragment aufbehalten ist. Denn in der Zwischenzeit, sagt Lessing, sei er krank gewesen. Der Brief wurde abgesandt vor Lessings Rückreise von Hamburg nach Wolfenbüttel. Lessing ist wahrscheinlich am 16. Oktober von Hamburg abgereist. Das war ein Freitag, wie er ja nach dem Brief

diese nämliche Ausbildung unter anderen annehmlichen [87]) äußerlichen Umständen ebensowohl geschehen könnte; aber das ist nicht Mißvergnügen mit dem Grade der Ausbildung, sondern mit Dingen, die er bey dieser Ausbildung anders seyn zu können vermeynt.

Oder soll es heißen: der menschliche Verstand ist von der Einschränkung, daß er über diese Frage ganz und gar keine Auskunft geben kann? So hüte ich mich ja zu sagen. Denn wie? Wenn ich aus der Unbeantwortlichkeit der Frage schlösse, daß der Gegenstand der Frage ein Unding sey? Wie wenn ich sagte, daß der Mensch oder jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, vollkommen zu der nemlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange?

Ist es denn schon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, daß ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit hindurch müßte? Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eigenes System zum Grunde? Vielleicht war dieses neue System kein anderes als das ganz älteste ... [85]).

Das Problem ist also hier die als Tatsache vorliegende Verschiedenheit der einzelnen Menschen hinsichtlich der Ausbildung, die sie in diesem Leben bezüglich ihrer geistigen Fähigkeiten erreichen. Campe nimmt an, daß diese Verschiedenheit von Gott beabsichtigt, von ihm so bestimmt sei. Eine Antwort

an Campe sich vorgenommen hatte. Der Brief an Campe muß am Montag oder Dienstag geschrieben sein, weil Lessing an Campe schreibt, er werde diesen Donnerstag oder Freitag abgehen, nicht „morgen oder übermorgen". So wird man den Abschluß des Briefes auf die Tage 12.—13. Oktober, also den Entwurf des Bruchstücks auf 5.—6. Oktober ansetzen dürfen.

[87]) Anstatt „annehmlichen", wie alle Lessingausgaben drucken, muß es sicher heißen „annehmlichern"; denn wenn die Ausbildung unter gleich annehmlichen, nur andersartigen Umständen geschieht, wie der gegenwärtige Text besagt, so ist zu Mißvergnügen gar kein Anlaß; der ist nur vorhanden, wenn das Individuum zu der Annahme berechtigt ist, daß es die nämliche Ausbildung unter annehmlicheren, angenehmeren Umständen auch hätte erreichen können.

auf die Frage nach dem Grunde dieser Festsetzung Gottes zu geben, sei dem menschlichen Verstand unmöglich.

Lessing aber wendet sich gegen diese ganze Problemstellung. Diese ist falsch. Er schließt aus der Unbeantwortlichkeit der Frage, daß der Gegenstand der Frage ein Unding, daß eine solche Bestimmung von Gott unmöglich getroffen sein könne. Er nimmt an, daß jeder Mensch, genauer jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, dazu bestimmt ist, vollkommen zu der nämlichen Ausbildung ihrer Fähigkeiten zu gelangen.

Diese Forderung Lessings läßt eine doppelte Auffassung zu. Sie kann besagen, daß die Menschen, wenn sie die höchstmögliche Stufe des Mensch seins erreicht haben, geistig alle vollkommen einander gleich sind. Für sie könnte man den Wortlaut von Lessings Erklärung geltend machen, ebenso die Forderung der absoluten Gerechtigkeit Gottes. Allein gerade die letztere würde noch weitere Konsequenzen nötig machen, nämlich die Annahme, daß alle Menschen ganz gleich von Gott geschaffen wären, daß es auch keine Unterschiede in der Art der Begabung gäbe, daß auch die Gesamtsumme aller äußeren Verhältnisse und aller Geschicke jedes einzelnen der des andern vollkommen gleich käme. Diese Auffassung würde zur Aufhebung von einem Fundamentalsatz der Leibnizschen Philosophie führen, dem Prinzip des Ununterscheidbaren, in der Form, daß es in der Welt keine zwei vollkommen gleiche Dinge gibt. Jerusalem hat auch mit diesem Grundsatz operiert und Lessing gegen denselben keine Einwendung erhoben. Man würde also zu der Annahme genötigt, daß Lessing zwischen den Unterredungen mit Jerusalem oder wenigstens zwischen der Abfassung jener Zusätze zu Jerusalems Abhandlungen und dem Brief von Campe, d. h. zwischen April 1776 und Anfang Oktober 1778, jenen Grundsatz der Leibnizschen Philosophie aufgegeben habe. Das ist aber äußerst unwahrscheinlich [88]); denn jene absolute Gleichheit widerspricht doch zu sehr der Erfahrung in der Gegenwart und würde

[88]) Vgl. auch „Christentum der Vernunft" § 16—18, wo eine unendliche Stufenreihe von Wesen angenommen wird (L-Ma. 11, 2, 245; H. 14, 215). Es ist so gut wie sicher, daß Lessing auch später diesen Gedanken festgehalten hat. Vgl. „Daß mehr als fünf Sinne usw." § 6 (L-Ma. 11, 2, 64; H. 18, 360).

bei Verwirklichung in der Zukunft eine zu große Einförmigkeit in die Menschenwelt bringen.

So wird wohl die zweite mögliche Auslegung von Lessings Forderung die richtige sein: alle Menschen sind von Gott dazu bestimmt, ihre Anlagen zu vollkommenem Menschentum zu entwickeln, sich zur Höhe eines vollkommenen Menschen emporzubilden, ihre Menschheitsbestimmung vollständig zu erreichen, so daß alle, unbeschadet kleiner Verschiedenheiten hinsichtlich ihrer Anlagen und Begabung in ihrer Menschheitsexistenz die gleiche geistige Höhe erlangen. Für diese Auffassung läßt sich noch geltend machen der Umstand, daß Lessing nur von der nämlichen Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten redet, nicht aber auch davon, daß die Fähigkeiten bei allen ganz die gleichen sein müssen. Daraus darf man wohl mit Recht schließen, daß er die Verschiedenheit der Anlagen und Begabung der Menschen weder bestreiten noch als etwas zu Beseitigendes bezeichnen wollte.

Wir haben also hier in der Bemerkung zu Campes Werk das gleiche Problem, wie in dem Aufsatz Jerusalems bzw. dem mutmaßlichen Einwand Lessings, nur allgemeiner gefaßt, nicht mit Beschränkung auf die Ethik bzw. sittliche Vernunfterkenntnis.

So wird auch die Lösung des Problems, die Hebung des Einwandes auf demselben Weg erfolgen.

Die Lösung des Problems, das auf Grund der Campeschen Ausführungen erwächst, wird in folgender Weise herbeigeführt: die jetzige tatsächliche Verschiedenheit der Ausbildung der geistigen Fähigkeiten der Menschen ist kein Beweis dafür, daß nicht jeder Mensch bestimmt wäre, die höchste Vollendung des Menschentums zu erreichen. Denn jene Verschiedenheit ist nicht das Letzte, nicht der endgültige Zustand. Die Entwicklung des Menschen geht weiter, und zwar auf Erden in einer Reihe von künftigen menschlichen Existenzen. Die Seele geht so oft in menschliche Körper ein, erscheint so lange als Mensch, bis sie ihre menschliche Bestimmung verwirklicht, bis sie die höchstmögliche Stufe des Menschentums erreicht hat, bis in dieser Hinsicht alle Menschenseelen die gleiche, weil höchste Stufe erklommen haben. Die Lösung des Problems gibt also

Lessing mit Hilfe des Systems der Seelenwanderung in der Form des Wiedereingehens der Seele in einen menschlichen Körper auf dieser Erde. Dieser Tatbestand ist eine starke Stütze für die Annahme, daß Lessing im Zusatz zu Jerusalems Abhandlung über die Freiheit bei dem „zweiten, gemeinen Augen befremdenden System" auch das System der Seelenwanderung, und zwar im Sinne eines öfteren Wiedererscheinens der Seele als Mensch auf dieser Erde, im Auge hat.

Einen weiteren Stützpunkt für diese Aufstellung bieten uns ferner — unabhängig vom Vorhergehenden — die Schlußsätze von Lessings Bemerkung zu Campes philosophischen Gesprächen. Dieselben werden noch eine genauere Charakterisierung des „zweiten Systems" ermöglichen. Der erste dieser Sätze: „Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper, ein ganz neues eignes System zum Grunde?" ist in dieser Form sprachlich unmöglich und gibt inhaltlich keinen Sinn. Auch am letzten Satz: „Vielleicht war dieses neue System kein anderes, als das ganz älteste" ist eine Verbesserung vorzunehmen. Es wäre vollständig unlogisch von Lessing, von diesem System, das er ja, während er schreibt, in Gedanken hat, als von etwas Vergangenem zu reden. Da er ferner im ganzen Zusammenhang hypothetisch spricht, so ergibt sich mit Sicherheit, daß statt „war" zu lesen ist „wäre".

Wenn wir nun von diesem Schlußsatz ausgehen, um festzustellen, welches denn wohl das neue eigene System sei, so kommt uns bei diesem Bemühen der Zusatz zu Hilfe, den Lessing zu dem von seinem Bruder „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können" betitelten Fragment gemacht hat. Auf der letzten Seite dieses handschriftlichen Bruchstücks stand: „Dieses mein System ist gewiß das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern auch vor ihnen Ägyptier und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients, gedacht haben [89])."

[89]) L-Ma. 11, 2, 67; H. 18, 363.

Diese Äußerung Lessings erhebt die Vermutung zur Gewißheit, daß das „ganz älteste" System in der Bemerkung zu Campe ebenfalls das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose ist. Dieser Tatbestand scheint nun aber der sinngemäßen Deutung des vorletzten Satzes Schwierigkeiten zu bereiten. Daß Lessing nicht so geschrieben haben kann, wie sein Bruder den Satz veröffentlicht hat und die Lessing-Ausgaben ihn darbieten, ist schon oben ausgesprochen. Eine Richtigstellung in dem Sinne: „Vielleicht war auch dieser Wanderung der Seelen usw. zum Grunde" [90]) läßt sich nicht durchführen. Denn auch so bietet der Satz ein Lessing, selbst in privaten Aufzeichnungen, nicht zuzutrauendes schlechtes Deutsch; ferner erweist sich „auch dieser" statt „auf diese" als ein Notbehelf, weil das „auch" keinen rechten Sinn hat; weiter muß an Stelle des „war" im vorletzten Satz der Handschrift derselbe Buchstabenkomplex oder dieselbe Abkürzung gestanden haben wie im letzten Satz. Da nun hier mit der allergrößten Wahrscheinlichkeit „wäre" zu lesen ist, so gilt dasselbe auch für das „war" im vorletzten Satz. Endlich ist dieser Gedanke auch sachlich unmöglich. Denn der Wanderung der Seelen kann kein System, sondern ihr können nur gewisse Tatsachen, bestimmte Eigenschaften der Seele und Einrichtungen der Welt zugrunde liegen.

Die wahrscheinlichste Emendation ist vielmehr folgende: „Vielleicht wäre auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eigenes System zu gründen" — nämlich wenn man diese Wanderung annimmt, als Wirklichkeit gelten läßt — . So hätte K. Lessing in diesen beiden Schlußsätzen zweimal „war" anstatt „wäre" gelesen, was, vollends wenn sein Bruder etwa mit Abkürzungen geschrieben hat, leicht begreiflich ist. Aus demselben Umstand erklärt sich auch, daß er statt „zu gründen" „zum Grunde" gelesen hat.

Gegen diese Lesart erhebt sich freilich die Schwierigkeit, daß ja als das, was mit dem „ältesten System" gemeint ist, die Lehre von der Seelenwanderung festgestellt wurde, das „neue

[90]) So lesen D-G. H, 386.

System“ aber ja dasselbe ist, wie „das älteste“, also eben die Hypothese von der Seelenwanderung. So scheint sich der nicht gerade inhaltsreiche Satz zu ergeben, daß sich auf die Seelenwanderung das System von der Seelenwanderung gründen lasse, was ohne dies nicht ganz logisch korrekt wäre, da sich auf die Seelenwanderung nicht das System von der Seelenwanderung „gründen“, sondern die Tatsache der Seelenwanderung in einem System gedanklich oder wissenschaftlich erörtern, verarbeiten läßt. Aus dieser Schwierigkeit eröffnet sich ein Ausweg durch die Überlegung, daß eben Lessings System nicht ganz mit der Lehre von der Seelenwanderung gleichzusetzen ist. Sein System ist ja nur „eigentlich nichts als das System der Präexistenz und Metempsychose“, es deckt sich also nicht einfach mit demselben; es muß noch mehr, muß neues enthalten im Vergleich mit der alten Lehre von der Seelenwanderung. Dieses Neue ist nach dem oben Ausgeführten der Gedanke der Entwicklung der Seelen. So würde sich als der Sinn jenes Satzes ergeben: „Vielleicht wäre auf die Wanderung der Seelen durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues, eigenes System zu gründen, nämlich ein System der Entwicklung der Individuen innerhalb unserer Welt, ja unseres Erdendaseins, einer Entwicklung, die ermöglicht wird durch eine Reihe wiederholter Einkörperungen der Seelen.“ Es handelt sich um eine Kombination der Metempsychose mit dem Entwicklungsgedanken.

Also wird durch die Kombination von den Worten Lessings im Zusatz zu Jerusalem mit seiner Bemerkung zu Campes philosophischen Gesprächen und dem Anhang zum Fragment über die Sinne fast zu völliger Gewißheit erhoben, daß die Einwendungen gegen den Determinismus die oben festgestellten sind, und das die Schwierigkeiten behebende System[91]) die

[91]) Darüber, was unter diesem zweiten gemeinen Augen befremdenden System zu verstehen ist, sind mannigfaltige Vermutungen aufgestellt worden. Jacobi vermutete darin den Spinozismus (vgl. Ritter S. 32), der aber die Schwierigkeiten der deterministischen Anschauung nicht beheben kann, da er selbst in verstärktem Maße Determinismus ist. Guhrauer setzt sich mit der Frage nicht ausdrücklich auseinander, sagt aber beiläufig (S. 88—89

Lehre ist von der Entwicklung aller Menschen zu der ihnen eben als Menschen kraft ihrer Bestimmung erreichbaren gleichen Ausbildung ihrer sittlichen bzw. geistigen Kräfte überhaupt

---

Anm.): „Lessing gründet auf die Seelenwanderung oder vielmehr Wiedergeburt auch sein spekulatives Moralsystem." Er wird darob von Hebler scharf kritisiert. Aber ohne Zweifel hat Hebler die Worte G.s vollständig mißverstanden, wenn er sagt: „Von einer solchen Begründung und überhaupt von einem spekulativen Moralsystem spricht Lessing nicht, sondern nur von einem System, welches dem Determinismus von anderer Seite, als der moralischen, drohende Einwendungen heben soll. Wenn dieses System das Moralsystem wäre, so könnte es ja auch nicht zugleich die Lehre von der Seelenwanderung sein; somit wäre auf diese Lehre in unserer Stelle überhaupt nicht hingedeutet" (S. 157). Allein, wohl mögen die Ausdrücke „Begründung" und „spekulatives Moralsystem" nicht ganz zutreffend sein, soviel ist doch klar, daß Guhrauer nicht in dem „Moralsystem" das zweite System erblickt, sondern eben in der Lehre von der Wiedergeburt, und daß er den umfassenden Begriff „Moralsystem" anstatt „Determinismus" gebraucht hat. G. will sagen: Lessing stützt sein Moralsystem, indem er den darin enthaltenden Determinismus mit der Seelenwanderung unterbaut oder verteidigt. Er hat also denselben Gedanken, den dann Hebler ausführt: „Das zweite System ist ganz einfach die Lehre von der Seelenwanderung selbst", nur hat ihn Guhrauer schon genauer auf die Wiedergeburt präzisiert. Ritter sagt: „Wenn Lessing seine Freiheit aufgibt, gibt er sie einzig und allein an Gott auf... Dies und kein anderes ist das zweite System .. Da ist ein allmächtiges, aber auch lebendiges und keineswegs blindes Gesetz, welches alles beherrscht; ihm kann sich nicht das Geringste weder Gutes noch Böses entziehen" (S. 36). Allein diese Abhängigkeit bzw. Verursachung der menschlichen Handlungen durch Gott nimmt ja eben Jerusalem schon an, und eben die daraus entstehenden Schwierigkeiten will Lessing durch das zweite System heben. Also kann dieses nicht gefunden werden in den systematisierten Gedanken Jerusalems, in dem Gedanken eines allmächtigen, alles, auch die menschlichen Handlungen beherrschenden göttlichen Weltgesetzes. Danzel erblickt (N. A. J. Lit.-Ztg. 1848, S. 688) das zweite System, oder wie er sagt, die Vermittlung, die Lessing zwischen Determinismus und Willkürtheorie fand, in dem § 25 und 26 des „Christentums der Vernunft" (L-Ma. 11, 2, 246; H. 14, 216—217). Allein, damit könnten höchstens die Schwierigkeiten eines metaphysischen Determinismus abgewehrt werden, indem die Selbständigkeit der Persönlichkeit Gott oder dem Universum gegenüber betont wird, nicht aber ein psychologischer; denn „einem Gesetz folgen" ist nichts anderes als durch Gesetz, also durch Vorstellungen, Ideen bestimmt werden: das ist die Position, die Jerusalem bei seinen Ausführungen einnimmt. Also können die Schwierigkeiten, die sich daraus ergaben, von Lessing nicht durch die Gedanken jener § 25 und 26 gehoben werden

mit Hilfe der öfteren Wiederkehr der Seele in menschliche Hüllen.

Nachdem wir festgestellt haben, welche Einwendungen nach Lessings Ansicht gegen Jerusalems System erhoben werden und welches das zweite System ist, durch das jene unschädlich gemacht werden können, gehen wir weiter zu der dritten, oben (S. 56) aufgeworfenen Frage, inwieweit sich Lessing mit der von Jerusalem vertretenen Ansicht von der Unfreiheit der menschlichen Handlungen identifiziert. Damit erhebt sich die Frage nach Lessings Ansicht über die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens.

---

wollen. Spicker erklärt mit Bezugnahme auf Lessings Satz von den Einwendungen der Spekulation gegen den Determinismus und von dem zweiten System, durch das dieselben sich beheben lassen: „Der letzte Satz spricht abermals dafür, daß Lessing mit seinem Unterredner nicht einverstanden war. Hätte er dem System der Notwendigkeit gehuldigt, dann ist nicht einzusehen, warum gerade über diesen Punkt ihr Gespräch so oft sich verlängerte. Es wird ein zweites System dem ersten, welches den Determinismus verteidigt, gegenübergestellt, und da zwischen Freiheit und Notwendigkeit kein drittes, vermittelndes möglich ist, so kann Lessing unter diesem zweiten, gemeinen Augen ebenso befremdenden System nur das der Freiheit gemeint haben" (S. 309). Allein: über den Punkt der Notwendigkeit der menschlichen Handlungen hat sich nach Lessings Worten ihr Gespräch nicht verlängert, sondern über Konsequenzen, die sich aus denselben ergaben für die Spekulation. Ferner wird nicht ein zweites System dem des Determinismus zur Beseitigung des letzteren gegenübergestellt, sondern ein zweites zur Behebung der Schwierigkeiten, die sich für den Determinismus von gewissen spekulativen Erwägungen aus ergeben, zu Hilfe gerufen, also zur Verteidigung des Determinismus verwendet. Schon darum kann dieses zweite System nicht das der Freiheit sein, weiter deshalb nicht, weil Lessing dies letztere doch kaum ein gemeinen Augen ebenso (wie der Determinismus) befremdendes System nennen würde; denn dann wären beide Ansichten über die Beschaffenheit und Betätigung des menschlichen Willens befremdend; welche Ansicht darüber sollte dann die landläufige oder allgemein anerkannte sein? Endlich liegt das „System der Freiheit" nicht im Gebiet der Spekulation, sondern der Moral; das zweite System Lessings aber muß auf dem Gebiet der ersteren zu finden sein. Arnsperger nimmt an, daß das „gemeinen Augen befremdende System" in den Zusätzen zu Jerusalems Aufsatz und das „neue System" in der Bemerkung zu Campes philosophischen Gesprächen identisch sind, und findet dasselbe in Unterscheidung von dem „System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose" in dem von der Palingenesie (S. 24).

Soviel ist jedenfalls deutlich, daß Lessing weitgehende Sympathien für Jerusalems Ansicht besitzt; sonst würde er nicht sagen, daß dieses System weit allgemeiner wäre, wenn man sich gewöhnen könnte, seine Folgerungen in dem Lichte zu betrachten, in dem sie hier erscheinen. Und weiter ist klar, daß Lessing mit Jerusalem einig ist in der Ablehnung der Willensfreiheit in dem Sinn der Willkür, der Wahlfreiheit in dem Sinn, daß der Mensch einfach kraft seines Willens sich so oder so entscheiden, unter den gleichen Verhältnissen bald so, bald anders handeln könnte: die so viel gepriesene Wahlfreiheit ist nicht bloß unnötig, denn wir bedürfen ihrer weder zu unserer Tätigkeit hier noch zu unserer Glückseligkeit im Jenseits, sondern sie wäre sogar ein Unglück für den Menschen; denn er müßte in fortwährender Unruhe und Besorgnis leben, ob er denn mit seiner grundlosen Wahl auch das Richtige treffe [92]). So will Lessing nichts wissen von einer blinden Kraft, die den Menschen dem Zufall unterwirft, weil sie sich nach keinem Gesetz richtet. In der Welt des Sittlichen soll alles gesetz- und ordnungsmäßig zugehen. In diesem Sinne wählt denn Lessing die Unfreiheit des Willens: der Wille steht unter ihn bindenden Gesetzen. Das ist dann der Fall, wenn er durch Vorstellungen bestimmt ist. Das trifft auch zu: der Wille ist bestimmt durch die Vorstellung des Besten. Damit will Lessing doch ohne Zweifel sagen: was der Mensch als das Beste erkannt hat, das muß er tun, durch das von ihm erkannte Beste wird er zum Handeln bestimmt. In diesem Sinne muß er das Beste. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß der Mensch durch Leidenschaften und Triebe beherrscht wird; die dunklen Vorstellungen lassen ihm eben dann etwas als das Beste erscheinen, was eine fortgeschrittene Erkenntnis nicht mehr als das Beste anerkennt; aber auf der jeweiligen Stufe und im jeweiligen Moment wird der Mensch durch jenes anscheinende Beste zum Handeln bestimmt. „Er muß das Beste", soll also andrerseits auch nicht besagen: der Mensch muß mit Notwendigkeit das absolut Beste,

[92]) Ganz ähnliche Gedanken spricht Leibniz aus z. T. Théod. Remarques etc. § 18 und besonders § 19 (Erdm. 644, 645).

das wirklich Gute vollbringen[93]); es liegt in diesen Worten keine unmittelbare Determination durch Gott, als ob Gott im Menschen einfach das Gute wirken würde, daß der Mensch also sittlich vollkommen wäre.

Von dieser Position aus hat Lessing ganz recht, von noch möglichen Fehltritten zu reden. Auch wenn sein Wille durch das Beste bestimmt wird und also in seiner Betätigungsmöglichkeit im Vergleich zu dem schrankenlos wahlfreien Willen beschränkt ist, kann er doch noch Fehltritte tun, weil er eben nicht immer erkennt, was das wirklich Beste für ihn ist, sondern durch ein vermeintlich Bestes sich bestimmen läßt. Es ist trotzdem sachlich und logisch korrekt von Lessing, wenn er Gott dafür dankt, daß er muß, daß er das Beste muß. Er dankt Gott dafür, daß er ihn in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Welt so organisiert hat, daß auch sein Wille durch Gesetze, durch Vorstellungen bestimmt wird. Er ist dafür dankbar, eben im Blick auf die schon geschilderten schlimmen Wirkungen, die eine blinde grundlose Wahlfreiheit mit sich bringen würde. Er dankt weiter deshalb, weil Gott ihn so eingerichtet hat, daß er das erkannte Beste, nicht etwa das Schlimmste muß, was an sich auch denkbar wäre.

So finden wir die Äußerungen Lessings ganz klar und unter sich zusammenstimmend. Sie zeigen uns, daß er die Anschauungen Jerusalems von der Willensbestimmtheit, so wie sie oben dargestellt worden sind, jedenfalls in weitgehendem Maße geteilt hat. Wenn die Begründung, soweit Lessing eine gibt, sich in anderen Bahnen bewegt als bei Jerusalem, wenn er die Folgen beider Systeme für das innere Glück des Menschen in den Vordergrund stellt, während Jerusalem von den Denk- und Weltgesetzen aus bewiesen hat, wenn es darum bei ihm den Anschein hat, als ob er mehr aus Neigung oder aus freier Wahl sich für die Willensbestimmtheit entscheide, während bei Jerusalem die Annahme der Willensbestimmtheit als eine unausweichliche Denknotwendigkeit auftritt, so hat das seine Ursache einmal darin, daß Lessing die Beweise Jerusalems

[93]) Vgl. unten S. 81—82 Anm. 118.

nicht einfach wiederholen, selbst aber auch eine Begründung geben wollte, darum notwendig die mehr subjektive Seite der Frage ins Auge fassen mußte; sodann wohl aber auch in einem Unterschied der Individualität der beiden Männer. Bei Jerusalem überwog der „Geist der kalten Betrachtung"; er untersuchte alles möglichst objektiv; Lessing war daneben auf das Praktische gerichtet; er fragte: was sind die Folgen für die Persönlichkeit? und namentlich: wie löse ich für mich persönlich das Problem?

Die Umstrittenheit der Frage nach Lessings Stellung zur Willensfreiheit legt es nahe, uns mit seinen Äußerungen im Zusatz zu Jerusalems Abhandlung nicht zu begnügen, sondern die übrigen in seinen Schriften zerstreuten Ausführungen [94]) über dieses Problem zu untersuchen, und zwar nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Kennt Lessing einen freien Willen im Sinne einer Fähigkeit der menschlichen Seele, ohne Grund Willensbewegungen und Handlungen hervorzurufen; 2. nimmt er eine Bestimmtheit des Willens, sei es durch Triebe, sei es durch vernünftige Überlegung an? 3. geht er dabei bis zur Annahme eines mechanischen Ablaufs der Vorstellungen und Willensbewegungen, oder läßt er menschliche Zwecksetzung gelten? 4. wie verhält sich nach ihm die göttliche Kausalität zum menschlichen Zwecksetzen und Wollen? 5. läßt sich etwa in Lessings Anschauung von der Willensfreiheit bzw. Bestimmtheit eine im Lauf der Zeit eingetretene Veränderung und Entwicklung nachweisen?

Diese Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis: Lessings Ansicht läßt sich nicht mit völliger Eindeutigkeit bis ins einzelste feststellen. Jedenfalls aber hat er die Willens- und Wahlfreiheit im Sinn der Möglichkeit einer grundlosen Entscheidung des Willens aus sich heraus abgelehnt und dagegen eine Bestimmt-

[94]) Die in Betracht kommenden Äußerungen sind folgende: L-Ma. 7, 127; H. 7, 181; L-Ma. 7, 135; H. 7, 189; L-Ma. 7, 141; H. 7, 195; L-Ma. 7, 143; H. 7, 197; L-Ma. 10, 52; H. 16, 25—26; L-Ma. 10, 223; H. 16, 209; L-Ma. 10, 322; H. 18, 314; L-Ma. 7, 129; H. 7, 183; L-Ma. 7, 145; H. 7, 199; L-Ma. 7, 121; H. 7, 175—176; vgl. M. Mendelssohn, An die Freunde Lessings S. 25 und Br. an K. Lessing vom 16. März 1778; L-Ma. 12, 604; H. 20, 1, 736 (Nr. 462).; L-Ma. 10, 19; H. 15, 265, 66.

heit des Willens durch das Triebleben wie durch die vernünftige Überlegung angenommen. Der Kausalnexus innerhalb der menschlichen Psyche ist ihm dabei offenbar als ein strengerer erschienen, wenn es sich mit der Betrachtung von fremdem Seelenleben (vgl. Hamburgische Dramaturgie) beschäftigt hat als beim eigenen. Aber auch im ersteren Fall wird ihm die Willensbestimmtheit nie so stark, daß ihm das Seelenleben als reiner Mechanismus ohne die Möglichkeit wirklicher Zwecksetzung erscheinen würde, und im letzteren Fall tritt bei ihm die Neigung, dem Willen eine gewisse Initiative und Aktivität zuzuschreiben, deutlich hervor. Es kommt darin der Unterschied zwischen der rein theoretischen Beschäftigung mit dem vorliegenden Problem und der Beteiligung des Gemütes zur Geltung.

Es ist auch unmöglich, dieses leise Schwanken in Lessings Äußerungen dadurch zu beseitigen, daß man annimmt, er habe sich etwa durch Jerusalems Einfluß zu einer strengeren Betonung des Determiniertseins des menschlichen Willens veranlaßt gesehen. Denn die letzte Äußerung in der anderen Richtung stammt aus dem Jahr 1777.

Die Annahme eines ähnlichen Hin- und Heroszillierens seiner Anschauungen wird auch das richtige sein bei der Frage nach Lessings Ansicht über das Verhältnis Gottes zum menschlichen Willen und Handeln, weiter zum Menschen, ja zur Welt überhaupt [95]). Daß er Gott nicht nach Analogie einer menschlichen Persönlichkeit, daß er auch Gottes Zwecksetzen und Handeln nicht nach Art der menschlichen sich gedacht hat, kann nach seinen Äußerungen keinem Zweifel unterliegen. Die Geschöpfe sind ihm ja göttliche Gedanken, und wenn Vorstellen, Wollen, Schaffen für Gott identisch sind, so kommt bei Gott die Ausführung nicht nach dem Zwecksetzen, sondern fällt beides zusammen. Gott ist für Lessing überwiegend das Absolute, aber in engster Beziehung zur Welt; allein daß er Gott

[95]) Vgl. „Christentum der Vernunft" § 3, § 4—7, § 13—14 (L-Ma. 11, 2, 234—244 u. 245; H. 14, 213—214 u. 215); „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" (L-Ma. 11, 1, 133 f.; H. 18, 327—328); Vorbericht zur „Erziehung" (L-Ma. 10, 307; H. 18, 198); „Erziehung" § 73 u. 75 (L-Ma. 10, 321—322; H. 18, 213—214).

nicht in irgendeiner Weise als selbstbewußtes Wesen gedacht habe, läßt sich nicht dartun. Bald tritt ihm mehr der Gedanke der allumfassenden Absolutheit, bald mehr der andere des — freilich nicht überweltlich, aber immanent — Zwecke verwirklichenden Geistes an seiner Gottesidee in den Vordergrund. Gerade so ist es bei Lessing mit der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur menschlichen Seele, zum menschlichen Willen. Ist er mit letzteren beschäftigt, besonders mit seinem eigenen Seelenleben und Wollen, so spricht aus seinen Äußerungen ein starkes Gefühl der Selbständigkeit und Aktivität des Individualismus; geht er von der Betrachtung Gottes aus, so ist ihm alles, auch der Mensch mit seinem Willen und Handeln, in Gott, göttlicher Gedanke. Aber auch in diesem Zusammenhang wahrt er eine gewisse Selbständigkeit der Geschöpfe, besonders des Menschen. Man darf wohl nicht so weit gehen, anzunehmen, daß ihm in diesem Fall menschliches Denken und Wollen einfach eine Betätigung des göttlichen gewesen, der Mensch ganz in Gott aufgegangen wäre. So vollständig hat Lessing kaum seine Freiheit an Gott verloren.

Mit den vorstehenden Erörterungen ist auch schon der Bericht berücksichtigt, den Fr. H. Jacobi von seinem mit Lessing am 6. und 7. Juli 1780 geführten Gespräch gegeben hat [96]), auf dessen Besprechung hier verzichtet werden muß. Die Berücksichtigung des Gesprächs ist aber für unsere Zwecke auch nicht nötig. Lessings Äußerungen über die Seelenwanderung fallen alle vor jene Unterhaltung mit Jacobi [97]). So genügt zur Aufstellung seiner Anschauungen über die Seelenwanderung und die damit zusammenhängenden Gedankenkomplexe die Berücksichtigung seiner Äußerungen in seinen eigenen schriftlichen Aufzeichnungen.

Wir können also eine zusammenfassende Antwort versuchen,

[96]) Vgl. Fr. H. Jacobis Werke IV, 1, 51—81.

[97]) Über dieses Gespräch äußern sich Mendelssohn in seinen „Morgenstunden“ S. 25 ff. und „An die Freunde Lessings“; F. W. I. Schelling, „Denkmal usw. S. 45—50; Guhrauer S. 50 ff.; Ritter S. 4 ff.; Gelzer 284 ff.; Schwarz S. 88 ff.; Hebler S. 116 ff.; Dilthey 283 ff.; D-G. II, 372 ff., 570 ff.; E. Schmidt (2. A.) II, 500 ff.

auf die oben (S. 56 und 68) aufgeworfene Frage, wie weit Lessing mit der von Jerusalem vertretenen Ansicht von der Unfreiheit des menschlichen Willens sich identifiziert hat. Er ist wohl nicht ganz mit ihm einverstanden gewesen, sofern er die menschliche Seele und den menschlichen Willen nicht so vollständig als bloß mechanischen Ablauf von Vorstellungen aufgefaßt hat. Daß er sich nicht ausdrücklich gegen die betreffenden Darlegungen Jerusalems gewendet hat, ist keine Instanz gegen diese Ansicht. Denn es gilt gewiß für sein Verhalten allen Aufsätzen Jerusalems gegenüber, was er in dem Brief an Mendelssohn vom 16. Juni 1776 über das zum Inhalt des ersten sagt: „Es wäre unpolitisch gewesen, wenn ich auf alle Blößen meines Verfassers so deutlich gewiesen hätte“ [98]). Aber in der Grundposition von der Bestimmtheit des menschlichen Willens und der menschlichen Handlungen war Lessing mit Jerusalem einig.

Von hier aus läßt sich endlich auch die letzte der oben (S. 56) aufgeworfenen Fragen beantworten, ob für Lessing selbst jenes zweite System die Bedeutung hat, daß damit die von seiten der Spekulation gegen die Annahme von der Unfreiheit des menschlichen Willens gemachten Einwendungen behoben werden können. Das ist ohne Zweifel der Fall. Denn wenn ihm auch der Mensch nicht so vollständig in Gott untergegangen ist, daß die menschlichen Gedanken, Willensbewegungen und Handlungen ihm unmittelbar als solche Gottes erschienen sind, so mußte er doch infolge der Unfreiheit des menschlichen Willens und des Bestimmtseins seiner Handlungen in Gott die Ursache auch des Bösen erblicken schon deshalb, weil der Mensch mit seinem Willen in dieser seiner Beschaffenheit aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist. Unbefriedigt von Jerusalems Auskunft mußte er in diesem Punkt das Problem der Theodizee als ein drückendes empfinden. Da leistet ihm selbst die auf den Gedanken der Seelenwanderung gegründete und mit dessen Hilfe ausgebaute Entwicklungslehre den Dienst, die aus der Unfreiheit des menschlichen Willens sich ergebenden Gefahren

[98]) L-Ma. 12, 542; H. 20, 1, 643, Nr. 376.

für den Glauben an die Widerspruchslosigkeit des göttlichen Wesens und Willens, an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte zu beseitigen. Lessing stellt für sich selbst den Seelenwanderungsgedanken in den Dienst der Theodizee.

Wir haben noch festzustellen, wann Lessing diese Gedanken nachweislich zum erstenmal gehabt hat. Nun hat er die Aufsätze Jerusalems allerdings erst Ende April 1776 herausgegeben[77]), aber seine Worte zeigen deutlich, daß diese Gedanken schon Gegenstand der Gespräche zwischen ihm und Jerusalem gewesen sind. Die Zeit, in der diese Gespräche stattgefunden haben müssen, sind die Tage zwischen dem 7. Mai 1770 und September 1771 [99]). Also hat Lessing damals schon seine Gedanken von der Seelenwanderung als Wiederkommen auf diese Erde im Zusammenhang mit der Frage des Determinismus und der Theodizee vorgetragen. Es könnte sich nun freilich in Lessings Anschauung zwischen der Zeit der Gespräche mit Jerusalem und der Herausgabe von dessen Aufsätzen eine Änderung vollzogen haben eben in der Richtung, daß er erst später — jedenfalls erst nach Herausgabe von „Leibniz über die ewigen Strafen" diesen Zusammenhang zwischen Determinismus und Theodizee einerseits und Seelenwanderung andererseits betont hätte; aber das läßt sich nicht erweisen. Arnsperger, der diese Ansicht vertritt [100]), muß selbst zugeben, daß jene Einwendungen Lessings, die er in dem Zusatz andeutet, schon Gegenstand der Gespräche zwischen Lessing und Jerusalem gewesen seien. Er meint aber, daß Lessing ihnen erst viel später die wahre Bedeutung beigelegt habe. Nun müßte eine derartige Änderung der Stellung Lessings auch ihre Gründe haben. Eine solche Ursache könnte sein eine Veränderung von Lessings Anschauung bezüglich der Bestimmtheit des Willens, also ein Fortschreiten zu schrofferem Determinismus, zur Annahme einer noch größeren Abhängigkeit des menschlichen Wollens von Gott. Es ist aber schon (S. 72) gezeigt worden, daß eine derartige Veränderung bei Lessing sich nicht nachweisen läßt.

[99]) Vgl. Hebler S. 144; D-G. II, 273; E. Schmidt 2. A. II, 66.
[100]) a. a. O. S. 22.

Hinsichtlich der Problemstellung in der Theodizee ist ohne Zweifel ein Unterschied zwischen Leibniz und Jerusalem einerseits, Lessing andererseits vorhanden. Jene geben sich damit zufrieden, daß Gott eine Welt ohne Unvollkommenheit nicht schaffen konnte, daß die Unvollkommenheit der Teile die Vollkommenheit des Ganzen nicht beeinträchtigen könne. Für Lessing aber tritt die Frage nach der Vervollkommnung des einzelnen mehr in den Vordergrund des Interesses. Das ist aber nicht ein Tatbestand, der sich erst nach den Gesprächen mit Jerusalem herausgebildet hat. Wie hätte Lessing sonst überhaupt Einwände gegen Jerusalems Ausführungen erheben können, wenn er ganz mit ihm einverstanden gewesen wäre! Daß aber die Einwendungen auf den eben bezeichneten Punkt sich bezogen haben, wird auch von Arnsperger angenommen. Dieser Gedanke steht auch in dem Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen" im Hintergrund. Schon damals war Lessing mit Leibniz in dieser Hinsicht nicht ganz einig. Der Zweck des Aufsatzes aber verbot es ihm, sich darüber deutlich auszusprechen. Daß Lessing schon damals der Gedanke an die Vervollkommnung des einzelnen vor Augen gestanden ist, zeigen z. B. die folgenden Worte klar: „Wenn nun aber die Ewigkeit der Strafen in ungezweifelten leibnizischen Lehren so offenbar gegründet ist, so muß sie sich auch zu beiden Hypothesen von der Vollkommenheit der Welt, der gleichmäßigen sowohl als der wachsenden, schicken, wenn sich anders das ganze System des Leibniz, wie ich gesagt habe, gleichgiltig gegen diese Hypothese verhält. Und das tut sie auch wirklich, unter der Einschränkung nämlich, daß sowohl die eine als die andere Art der Vollkommenheit nicht von jedem einzelnen Wesen, sondern von den totalen Zuständen aller Wesen zugleich prädicieret wird." [51])

Es könnte aber immerhin eine Änderung in Lessings Anschauung in sofern eingetreten sein, daß er die Forderung der Erreichung der gleichen Vollkommenheit für alle Menschen noch nicht bei den Unterredungen mit Jerusalem, noch nicht zur Zeit der Abfassung seines Aufsatzes über die ewigen Strafen, sondern erst später erhoben habe. Allein es ist schon oben (S. 62—63),

dargelegt worden, daß diese Forderung nicht im Sinn einer absoluten Gleichheit von Lessing gestellt sein kann. So bleibt noch die Forderung, daß alle Menschen ihre Bestimmung, ihre Vollkommenheit und insofern den gleichen Grad der Vollkommenheit erreichen. Daß Lessing aber schon in „Leibniz von den ewigen Strafen" dieser Meinung gewesen ist, wurde schon oben (S. 38—40) sehr wahrscheinlich gemacht. Es ist dort auch gezeigt worden, wie der Satz, daß alles seine ewigen Folgen habe, mit der Annahme der Erreichung der Vollkommenheit bzw. der Seligkeit durch den Menschen sich vereinigen lasse. Jenen ersten Satz hat Lessing unmöglich aufgeben können; denn derselbe stellt, wie er selbst hervorhebt [101]), nichts anderes vor, als eine Einzelanwendung des Satzes vom Grunde; er ist eine einfache Folgerung aus dem Kausalitätsprinzip, an dem Lessing natürlich im Jahre 1776 oder 1778 gerade so festgehalten hat wie im Jahre 1771 oder 1773. Die Folgerung aber, die Arnsperger in dem Satz zieht: „Nach dem fruchtbaren Satz, daß in der Welt nichts insulieret, daß nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen bleibt, so hatte er Leibniz interpretierend früher selbst geschlossen, muß dieser Mangel an Vollkommenheit immer bleiben, als ewige Strafe und immerdar die ewige Ungleichheit" (S. 24—25), ist gar nicht notwendig und haltbar. Mit den ewigen Folgen ist die Ungleichheit nicht notwendig gegeben. Es könnten sich ja sehr wohl die Folgen bei den verschiedenen Individuen in der Weise summieren, daß schließlich für alle das gleiche Resultat, der gleiche Bestand ihres geistigen Lebens herauskommt, also alle die gleiche Vollkommenheit erreichen. Es ist also auch in diesen Punkten keine Änderung in Lessings Stellung zu verzeichnen. Damit fallen alle Gründe, die ihn dazu hätten führen können, der Idee der Selenwanderung im Jahre 1776 eine größere Bedeutung beizulegen als im Jahre 1771 und 1773 weg. Er hat vielmehr derselben schon 1771 dieselbe Bedeutung beigemessen wie im Jahre 1776. Diesen Tatbestand bezeugen ja auch Lessings eigene Worte, daß eben die Erörterungen über dieses zweite

[101]) VIII; L-Ma. 9, 163; H. 18, 91.

System, das die Einwände gegen den Determinismus beheben sollte, ihr Gespräch so oft verlängert habe. Das zeigt, daß er diesen Gedanken schon damals mit allem Nachdruck vertreten hat. Daß er sie in dem Aufsatz über die ewigen Strafen unterdrückt hat, ist keine Gegeninstanz; denn er hat das auch in dem Zusatz zu Jerusalems Schrift getan. Sie müssen hier aus seiner Andeutung erschlossen werden.

Lebenslauf.

Als Sohn des Schmiedemeisters Jakob Kofink wurde ich am 22. Februar 1874 zu Tübingen geboren. Meine Schulbildung erhielt ich in den Jahren 1880—88 in der Elementarschule und im Gymnasium meiner Vaterstadt. In den Jahren 1888—92 durchlief ich die niederen evang. theol. Seminare in Schöntal und Urach, studierte von 1892—96 als Angehöriger des höheren evang. theol. Seminars zu Tübingen in den drei ersten Semestern Philosophie und Geschichte, in den übrigen Theologie. Nach der 1. Dienstprüfung im Sommer 1896 bearbeitete ich mit Erfolg die von der theologischen Fakultät gestellte wissenschaftliche Preisaufgabe über „Heilsglaube und geschichtliche Tatsache". Vom September 1897 bis März 1899 war ich Vikar in Schnaitheim bei Heidenheim a./Br., vom März 1899 bis September 1904 Repetent am Seminar zu Urach, in welcher Stellung ich im Sommer 1901 die 2. theologische Dienstprüfung erstand. Nach kurzer Tätigkeit als Pfarrverweser erhielt ich im Dezember 1904 die Pfarrei Crispenhofen, OA. Künzelsau.

Heinrich Kofink.